Dr. Asliah Zainal, M.A.

Menjaga Adat, Menguatkan Agama

Katoba dan Identitas Muslim Muna

Kata Pengantar :
Prof. Heddy Shri Ahimsa-Putra, M.A., M. Phil., Ph.D.

MENJAGA ADAT, MENGUATKAN AGAMA

Katoba dan Identitas Muslim Muna

UU No 28 tahun 2014 tentang Hak Cipta

Fungsi dan sifat hak cipta Pasal 4
Hak Cipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 3 huruf a merupakan hak eksklusif yang terdiri atas hak moral dan hak ekonomi.
Pembatasan Pelindungan Pasal 26
Ketentuan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 23, Pasal 24, dan Pasal 25 tidak berlaku terhadap:

i. penggunaan kutipan singkat Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait untuk pelaporan peristiwa aktual yang ditujukan hanya untuk keperluan penyediaan informasi aktual;
ii. Penggandaan Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait hanya untuk kepentingan penelitian ilmu pengetahuan;
iii. Penggandaan Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait hanya untuk keperluan pengajaran, kecuali pertunjukan dan Fonogram yang telah dilakukan Pengumuman sebagai bahan ajar; dan
iv. penggunaan untuk kepentingan pendidikan dan pengembangan ilmu pengetahuan yang memungkinkan suatu Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait dapat digunakan tanpa izin Pelaku Pertunjukan, Produser Fonogram, atau Lembaga Penyiaran.

Sanksi Pelanggaran Pasal 113

1. Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000 (seratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

MENJAGA ADAT, MENGUATKAN AGAMA
Katoba dan Identitas Muslim Muna

Dr. Asliah Zainal, M.A.

Kata Pengantar
Prof. Heddy Shri Ahimsa-Putra, M.A., M. Phil., Ph.D

MENJAGA ADAT, MENGUATKAN AGAMA
KATOBA DAN IDENTITAS MUSLIM MUNA

Asliah Zainal

Kata Pengantar : Prof. Heddy Shri Ahimsa-Putra, M.A., M. Phil., Ph.D.
Desain Cover : Dwi Novidiantoko
Tata Letak Isi : Nurul Fatma Subekti

Cetakan Pertama: Oktober 2017

PENERBIT DEEPUBLISH
(Grup Penerbitan CV BUDI UTAMA)
Anggota IKAPI (076/DIY/2012)

Jl.Rajawali, G. Elang 6, No 3, Drono, Sardonoharjo, Ngaglik, Sleman
Jl.Kaliurang Km.9,3 – Yogyakarta 55581
Telp/Faks: (0274) 4533427
Website: www.deepublish.co.id
www.penerbitdeepublish.com
E-mail: deepublish@ymail.com

Katalog Dalam Terbitan (KDT)

ZAINAL, Asliah
Menjaga Adat, Menguatkan Agama Katoba dan Identitas Muslim Muna/oleh Asliah Zainal.--Ed.1, Cet. 1--Yogyakarta: Deepublish, Oktober 2017.

xxxvi, 262 hlm.; Uk:15.5x23 cm

ISBN **978- 602-453-413-4**

1. Adat Istiadat I. Judul
390

PERSEMBAHAN

Untuk kebanggaan dan anugerah yang tak ternilai;

Ananta Prayoga Hutama Syam

Qii Navsaki Hutami Syam

SETETES TINTA, LUAPAN TERIMA KASIH

(Pengantar Kata Penulis)

Mengkaji budaya seperti membaca sebuah teks yang mengharuskan penafsiran yang boleh jadi subjektif tetapi tetap harus mengedepankan objektivitas. Meneliti budaya sendiri dalam konteks ini seperti berdiri di depan cermin dan melihat bayangan sendiri. Ketika mencermati diri sendiri barangkali akan timbul kekaguman (narsis) atau barangkali juga kekagetan mengapa bisa terjadi hal-hal yang di luar prediksi. Itulah *personal experience* yang seringkali penulis alami ketika berada di lapangan. Akan tetapi, mengamati diri sendiri adalah juga suatu tanggung jawab budaya (*cultural responsibility*) demi menemukan sisi lain dari kebudayaan yang boleh jadi tidak ditemukan pada lokus yang lain; bisa pula dengan detil mengutak-atik sesuatu yang tidak tampak di permukaan.

Dalam posisi sebagai peneliti, menjaga jarak dengan subjek penelitian adalah sesuatu yang niscaya, sekaligus juga bisa menjadi bagian dari masyarakat lokal yang mengalami dan merasakan sendiri pengalaman-pengalaman sebagai "Orang Muna". Berada pada kondisi demikian, penulis memungkinkan untuk membentangkan kebudayaan yang diamati dan bisa "mengkitisinya" secara bijak. Hidup bersama masyarakat lokal; berbincang lepas dengan para orang tua, tokoh adat, tokoh agama, dan masyarakat desa; ikut ambil bagian dalam aktivitas hidup keseharian dan upacara adat selalu saja berkali-kali dihinggapi rasa "jatuh cinta" pada data yang dikumpulkan, mengerutkan kening, bertanya dalam hati "mengapa bisa begitu", tidak percaya, bahkan "menggugat". Akan tetapi, rasa yang bercampur aduk demikian justru sangat membantu mengerti,

memahami, dan akhirnya menganalisis hal-hal yang tampak sepele, sangat penting, bahkan kontradiktif.

Meneliti *katoba* Muna bagi penulis tidak hanya melakukan penelitian untuk kepentingan akademik, tetapi juga belajar banyak dari masyarakat desa, para tokoh adat, pegawai *sara* di desa-desa dan juga anak-anak yang menjalaninya. Mengingat begitu banyak hal yang penulis dapatkan, maka buku ini layak penulis dedikasikan kepada masyarakat Muna, khususnya pada para tokoh adat dan tokoh agama, serta pegawai *sara* di Muna. Terima kasih yang tak ternilai kepada Bapak Sirad Imbo (narasumber utama sekaligus guru budaya penulis), Bapak La Ode Ngkalusa, Bapak Laode Dandila. Mereka bagi penulis adalah penjaga tradisi sekaligus guru yang mengajarkan banyak hal bagaimana menjadi "bangga" dan perlu memelihara nilai universal sebuah budaya. Terima kasih atas waktu dan cerita yang membuat penulis merasa "masih sangat bodoh" Kadang-kadang pertanyaan penulis membuat mereka terdiam beberapa saat (mungkin terlalu berani atau justru karena penulis tak tahu apa-apa). Terima kasih secara khusus kepada Bapak Sido Tamrin, Bapak Kimi Batoa (almarhum), Bapak Laode Arqom Ali, Bapak La Mokui, Bapak Laode Hanafi, Bapak Laode Kardini, Bapak Mahmud Muhammad, Bapak Kamaruddin, dan para pegawai *sara* di desa-desa dan tokoh agama yang tidak bisa penulis sebutkan satu persatu.

Terima kasih yang sangat spesial kepada Prof. Heddy Shri Ahimsa-Putra, M.A., M. Phil., Ph.D. yang telah bersedia mendorong, menyemangati, dan memotivasi penulis untuk menerbitkan buku ini sebagai bahan referensi yang layak dibaca. Terima kasih dan apresiasi yang setinggi-tingginya atas kesediaan beliau memberikan kata pengantar dalam buku ini. Kata Pengantar dari beliau bagi penulis adalah lecut sekaligus legitimasi untuk meneruskan dan meningkatkan studi-studi serupa sebagai bagian dari kontribusi akademik dalam bidang antropologi budaya atau bahkan

antropologi agama (Islam). Kepada Dr. G.R. Lono Lastoro Simatupang, M.A. terima kasih yang sangat istimewa atas banyak referensi yang penulis dapatkan dari beliau, kesediaan waktu untuk berdiskusi mendadak dan kadang-kadang menyita waktu. Dari beliau berdua, penulis mendapatkan banyak hal, menjadi nilai berharga yang tak bisa tergantikan. Terima kasih khusus kepada seorang sahabat tak terlupakan yang selalu berupaya berbuat sesuatu dan memberi banyak inspirasi dalam proses penyelesaian buku ini. Sebagai teman diskusi bahkan teman debat, terima kasih banyak atas motivasi "keep fighting" dan "all the best" yang menjadi daya kekuatan untuk menyelesaikan bab demi bab.

Buku ini secara khusus penulis persembahkan kepada dua buah hati tercinta, Ananta Prayoga Hutama Syam dan Qii Navsaki Hutami Syam. Terima kasih untuk pengorbanan waktu dengan membiarkan ibunya asyik sendiri mengetik atau membaca sehingga tidak sempat menyaksikan tumbuh kembang mereka secara penuh. Untuk merekalah buku ini layak penulis persembahkan. Kepada suami, Muhammad Samsul Hadi, terima kasih atas kesediaan untuk mengambil alih tugas sebagai ibu juga telah merelakan waktu dan kesempatan yang banyak hilang untuk bersama. Terima kasih pula atas doa dan restu dari orang tua penulis, Bapak Zainal Prio, kepada Mama Hasirnah (Almarhumah), kepada Ibu Sudarmi, kepada Simbok Ngatirah dan Bapak Sastro Sudarmo (Almarhum). Kepada adik-adik atas support yang tak henti agar "Menjadi kakak yang layak dicintai".

Yogyakarta, Medio Maret 2016

Asliah Zainal

KATA PENGANTAR

ISLAM MUNA, ISLAM NUSANTARA

HEDDY SHRI AHIMSA-PUTRA
GURU BESAR ANTROPOLOGI
DEPARTEMEN ANTROPOLOGI
FAKULTAS ILMU BUDAYA
UNIVERSITAS GADJAH MADA

Kalau kita termasuk mereka yang biasa memaknai sinkretisme agama sebagai hal yang negatif, kita sebaiknya membaca buku ini. Bukan karena buku ini menasehati kita tentang manfaat sinkretisme agama, atau menunjukkan kesalahan mereka yang anti-sinkretisme, tetapi karena buku ini menyajikan fenomena sinkretisme "apa adanya". Artinya, di sini tidak ada pernyataan secara eksplisit, apakah sinkretisme itu merupakan hal yang baik, atau sebaliknya, karena memang bukan itu tujuan dari penulisan buku ini, tetapi buku ini menggambarkan sebuah ritus peralihan yang telah dipengaruhi agama Islam, di kalangan orang Muna. Apakah ritus yang dipengaruhi oleh agama Islam, atau agama Islam yang dimanfaatkan untuk ritus di sini merupakan hal yang baik? Atau sebaliknya? Pembacalah yang lebih berhak menjawabnya

Sebagai sebuah paham -sebagaimana terlihat pada akhiran "-isme"nya-, sinkretisme dapat didefinisikan sebagai pandangan yang mengakui terjadinya atau perlu dilakukannya penyesuaian-penyesuaian pada unsur-unsur dari sejumlah sistem pandangan hidup (atau pandangan keagamaan) yang berbeda ketika sistem-sistem tersebut ingin disatukan, karena masing-masing sistem dianggap memiliki kelebihan dan kekurangan. Namun, di sisi lain, sinkretisme

seringkali juga diartikan sebagai hasil dari penyesuaian-penyesuaian tersebut. Hasil ini dikatakan bersifat sinkretis. Proses penyesuaian unsur-unsur sistem pandangan tersebut -yang dilakukan oleh pendukungnya- disebut sinkretisasi (cf. Ahimsa-Putra, 2006).

Sebagai contoh adalah ketika orang Jawa -yang telah memiliki pandangan hidup Jawa- mulai mengenal pandangan hidup Hindu, yang dibawa oleh mereka yang beragama Hindu. Orang Jawa ini kemudian berusaha menyatukan dua pandangan hidup itu dengan melakukan penyesuaian-penyesuaian di dalamnya, sehingga keduanya dapat menyatu sedemikian rupa dan terasa harmonis. Tidak terasa di dalamnya unsur-unsur yang saling berlawanan. Di sini telah terjadi proses sinkretisasi.

Ketika mereka kemudian mengenal agama Islam, pandangan hidup Hindu-Jawa tersebut disesuaikan lagi dengan unsur-unsur tertentu dari ajaran Islam. Begitu pula sebaliknya, sehingga tercipta sebuah pandangan hidup baru yang mengandung unsur-unsur Jawa-Hindu-Islam, yang berhubungan satu dengan yang lain secara logis dan harmonis (cf. Ahimsa-Putra, 2006). Di sini terjadi proses sinkretisasi lagi, dan hasilnya adalah budaya Jawa yang sinkretis, sebagaimana yang sekarang kita lihat di daerah Jawa Tengah, Yogyakarta dan Jawa TImur.

Pada awalnya istilah sinkretisme biasa digunakan untuk fenomena keagamaan, sehingga istilah sinkretisme selalu dihubungkan dengan gejala tersebut, tetapi kini penggunaan istilah tersebut lebih meluas. Sinkretisme juga biasa diterapkan pada fenomena sosial-budaya yang lain, sehingga kita mengenal istilah "budaya sinkretis" atau sinkretisasi kebudayaan. Meskipun demikian, kata "sinkretis" atau "sinkretisme" umumnya tetap digunakan untuk wacana gejala keagamaan, terutama untuk ritus dan ajaran-ajarannya.

Ritus sebagai salah satu unsur budaya yang sangat penting, sudah sejak awal menjadi perhatian para ahli antropologi. Hampir

tidak ada ahli antropologi yang tidak memperhatikan ritus-ritus dalam masyarakat yang mereka teliti, karena ritus selalu merupakan salah satu fenomena sosial yang paling nyata, paling dirasa aneh dan menarik, dan juga merupakan peristiwa penting bagi mereka yang melakukukannya. Dalam ritus inilah berbagai pandangan hidup suatu masyarakat diekspresikan. Ritus boleh dikatakan menyimpan saripati suatu kebudayaan. Dia mewujudkan, menyatakan, hal-hal yang paling abstrak, paling halus, paling dirasakan oleh warga pendukung suatu kebudayaan, yang tidak selalu dapat dinyatakan melalui kata-kata. Meskipun fenomena ritus tidak selalu menjadi minat ahli antropologi, tetapi kehadiran ritus di tengah kehidupan suatu masyarakat dan keterkaitannya dengan bidang kehidupan yang lain membuat para ahli antropologi tidak dapat mengabaikannya samasekali.

Ada berbagai ritus dalam kehidupan manusia. Ada ritus harian yang dilakukan beberapa kali sehari. Ada yang mingguan, seperti pada umat Nasrani ketika mereka pergi ke gereja pada hari Minggu, atau pada umat Islam ketika mereka pergi ke masjid pada hari Jum'at. Ada yang bulanan, seperti ritus *weton* -hari kelahiran menurut penanggalan Jawa-, yang dilakukan oleh orang-orang penganut Kejawen. Ada yang tahunan, seperti ritus Idul Fitri, Idul Adha, Paskah, Natal, dan sebagainya. Ada pula yang seumur hidup satu kali, seperti misalnya ritus kelahiran, ritus kematian dan ritus pubertas, atau ritus kanak-kanak memasuki masa remaja. Buku karya Dr. Asliah Zainal ini membahas jenis ritus yang terakhir ini, yang di kalangan orang Muna dikenal dengan istilah *katoba.* Kajian Dr. Asliah atas ritus *katoba* ini terasa sangat bermakna karena beberapa hal, yaitu: subjeknya, etnografinya dan penulisnya.

1. Subjek, Etnografi dan Penulis

Subjek penelitian dalam buku ini adalah suku Muna yang tinggal di kabupaten Muna, sebuah kabupaten kepulauan yang terletak di propinsi Sulawesi Tenggara. Suku ini adalah salah satu

sukubangsa di Indonesia yang relatif kurang begitu dikenal di tingkat nasional, meskipun suku ini termasuk salah satu yang terpenting di Sulawesi Tenggara. Memang, sejumlah tulisan mengenai masyarakat dan budaya Muna telah terbit beberapa tahun yang lalu (lihat, Batoa, 1991; Malik, 1997; Fariki, 2008; Rasyid, 2010), namun penyebaran pustaka-pustaka itu tampaknya tidak sangat gencar dan lancar, sehingga persebarannya juga relatif terbatas, hanya di kalangan tertentu dan di daerah tertentu. Buku tentang *katoba* di Muna ini diharapkan memiliki nasib yang lebih baik, yaitu dapat menjangkau kalangan yang lebih luas, baik awam maupun ilmuwan, terutama para ilmuwan sosial-budaya di Indonesia, dan dapat memicu wacana yang lebih dinamis mengenai masyarakat dan budaya Muna, sehingga orang Muna akan lebih dikenal di Indonesia, sebagaimana halnya etnis-etnis yang lain, seperti Jawa, Bali, Madura, Sunda, Batak, dan sebagainya.

Secara etnografis, buku ini adalah hasil penelitian ilmu antropologi yang paling serius dan mendalam mengenai salah satu unsur budaya masyarakat Muna. Apakah belum ada buku lain mengenai orang Muna, yang lebih serius dan lebih mendalam? Setahu saya, belum. Akankah terbit buku-buku seperti itu di masa-masa yang akan datang? Saya tidak tahu. Kita tunggu saja. Namun, terlepas dari persoalan itu, buku ini tampaknya akan bertahan lama sebagai bacaan utama mengenai masyarakat dan budaya Muna, karena tidak banyak peneliti atau sarjana antropologi yang tertarik untuk mempelajari kebudayaan itu. Buku ini mengisi kekosongan pustaka ilmiah yang sudah lama mengenai budaya Muna dan etnografi antropologi agama, khususnya mengenai ritus, di Indonesia.

Dari kacamata ilmu pengetahuan, buku ini merupakan sumbangan yang sangat berharga, terutama bagi antropologi di Indonesia, yang hingga saat ini masih belum cukup produktif dalam penulisan etnografinya. Buku ini mungkin masih merupakan satu-

satunya buku mengenai ritus peralihan pada satu sukubangsa di Indonesia. Jadi, buku ini berada pada jalur spesialisasi antropologi agama, khususnya antropologi ritus, yang dicoba dikembangkan oleh Koentjaraningrat di akhir tahun 1980-an. Minat Koentjaraningrat terhadap fenomena keagamaan sebenarnya sudah terlihat di akhir tahun 1970an, ketika beliau menulis mengenai agama dan unsur-unsurnya (1993). Namun, sampai akhir hayatnya, Koentjaraningat belum sempat melakukan penelitian khusus mengenai fenomena itu. Minat untuk mengembangkan spesialisasi antropologi agama hanya sempat diwujudkannya melalui penghimpunan sejumlah hasil penelitian mahasiswanya (S1 dan S2) mengenai ritus di Indonesia, menjadi sebuah buku berjudul *Ritus Peralihan*. Sayang sekali buku ini juga tidak banyak diketahui oleh ilmuwan sosial-budaya Indonesia, sehingga kajian-kajian ritus peralihan di situ jarang menjadi rujukan mereka.

Berkenaan dengan penulisnya, Dr. Asliah Zainal termasuk sosok doktor wanita yang langka dalam hal minat studinya. Sebagaimana kita ketahui, jumlah doktor antropologi di Indonesia belum sangat banyak. Apalagi yang wanita. Jumlah sarjana pemerhati Islam sudah lebih banyak. Demikian juga yang bergelar doktor dan wanita. Akan tetapi jarang di antara mereka yang menaruh minat pada ritus tradisional dari sebuah suku yang sudah lama memeluk agama Islam, seperti halnya orang Muna ini. Oleh karena itu, kehadiran Dr. Asliah Zainal dengan etnografi ritus *katoba* pada orang Muna merupakan sebuah kelangkaan. Doktor wanita, yang antropologi atau yang mengkaji Islam, sangat jarang yang tertarik pada ritus tradisional. Minat mereka biasanya adalah masalah gender dan politik. Oleh karena itu, ketika *mbak* Asliah[1]) -

---

[1]) Sengaja saya menggunakan dua "gelar" yang berbeda untuk sdr. Asliah Zainal di sini. Ketika saya menyebutnya sebagai *mbak* Asliah, yang saya maksud adalah sdr. Asliah Zainal yang belum lulus ujian doktor; jika saya menyebutnya Dr. Asliah, itu berarti sdr. Asliah yang telah lulus ujian doktor.

yang saat itu belum doktor- menemui saya dan menyatakan keinginannya untuk meneliti ritus *katoba* pada masyarakat Muna, saya langsung menyetujui. Saya tahu bahwa mbak Asliah -yang orang Muna asli-, akan dapat menghasilkan etnografi yang berkualitas mengenai ritus penting orang Muna tersebut. Saya juga yakin ketika itu, bahwa mbak Asliah akan menjadi doktor wanita Muna pertama yang memahami budaya masyarakatnya dengan baik secara antropologis. Sekarang, keyakinan tersebut telah terbukti.

Mungkin apa yang saya katakan di atas akan dianggap oleh sebagian pembaca bukan sebagai kelebihan yang penting dari buku ini, karena tidak langsung berkaitan dengan isinya, dan karena itu tidak begitu layak diapresiasi. Jika demikian, masih adakah kira-kira kelebihan-kelebihan "ilmiah" dari buku ini, sehingga buku ini layak dimiliki atau dibaca? Jika ada, apa saja kelebihan tersebut? Terhadap pertanyaan seperti ini saya menjawab: kelebihan buku ini terletak antara lain pada: a) etnografi sinkretismenya; b) kualitas datanya; c) kualitas interpretasinya, dan d) wacana yang mungkin dibangkitkannya, yaitu tentang Islam Nusantara.

2. Islam Sinkretis, Etnografi Kritis

Banyak ilmuwan sosial yang meneliti fenomena keagamaan di Indonesia berpendapat bahwa Islam di Indonesia merupakan Islam yang sinkretis, yaitu Islam yang masuk dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Indonesia yang beraneka ragam latar belakang sosial-budayanya, sehingga tampilan sehari-hari Islam ini juga diwarnai oleh variasi sosial-budaya tersebut. Akibatnya, di mata mereka yang tidak terbiasa dengan variasi ini atau mereka yang hanya mengenal "satu variasi" Islam seumur hidupnya, tampilan tersebut akan dianggap tidak Islami. Bagi mereka ini, Islam yang "benar" adalah Islam yang mereka kenal, entah itu yang ada pada suatu masyarakat tertentu, diajarkan oleh guru atau ulama Islam tertentu, atau dari buku-buku tertentu. Mereka ini lupa bahwa Islam sebagai sebuah sistem ajaran, sebagai sebuah sistem petunjuk bagi orang yang

beriman, selalu masuk dalam suatu masyarakat yang tidak pernah kosong secara budaya (*culturally empty*).

Setiap masyarakat yang didatangi dan kemudian dimasuki Islam adalah masyarakat yang telah memiliki budaya tertentu. Bahkan ketika Islam diturunkan kepada Nabi Muhammad s.a.w. di tengah masyarakat Arab ketika itu, masyarakat ini telah memiliki budaya sastra yang canggih, sistem perdagangan yang kompleks, sistem kekerabatan yang tidak sederhana, dan organisasi sosial yang rumit. Masyarakat Arab ketika itu bukanlah masyarakat yang tanpa kebudayaan, yang kosong budaya. Hanya orang-orang yang tidak memahami fenomena sosial dan kebudayaan yang berpendapat demikian. Islam yang diajarkan oleh Nabi Muhammad s.a.w. juga tidak dimaksud untuk mengubah seluruh budaya orang Arab ketika itu, karena tugas utama beliau adalah menyempurnakan akhlak manusia, bukan mengubah atau menyempurnakan kebudayaan, bukan pula untuk mewujudkan sebuah sistem politik Islam, apalagi mendirikan negara Islam. Bahwa kemudian ternyata perubahan akhlak tersebut mengakibatkan terjadinya perubahan kebudayaan, perubahan sistem politik, dan sebagainya, hal itu tidak aneh atau istimewa samasekali. Itu adalah hal yang sangat biasa, yang sudah sangat *lumrah* terjadi dalam kehidupan manusia, jauh sebelum agama Islam diturunkan.

Kekurangpahaman mengenai hubungan antara Islam sebagai sistem ajaran dan praktek kehidupan sehari-hari dengan kebudayaan tersebut, telah membuat sebagian orang Islam di Indonesia misalnya, terheran-heran -bahkan sebagian lagi sinis dan memandang negatif-Islam dengan variasi regional dan budaya tersebut. Tidak aneh jika kita bertemu dengan seorang Muslim yang tumbuh dan besar dalam budaya tertentu misalnya, terheran-heran ketika dia melihat praktek beragama orang Islam di Jawa. Tidak aneh juga jika seorang Muslim yang tumbuh dan besar dalam budaya Jawa terheran-heran melihat praktek keberagamaan orang Islam di Lombok. Tidak aneh pula jika

seorang Muslim yang tumbuh dan besar dalam budaya Lombok mungkin akan heran dan bertanya-tanya ketika dia melihat praktek keberagamaan orang Islam di Muna. Adanya rasa heran yang disertai berbagai pertanyaan ini sedikit banyak menunjukkan bahwa di kalangan orang Islam Indonesia sendiri pemahaman mengenai variasi sosio-kultural Islam di Indonesia masih rendah. Bahkan tidak sedikit kini yang beranggapan bahwa ada sebuah gaya hidup yang dikatakan sebagai "Islam murni", "Islam tulen", "Islam yang benar-benar Islam". Bagi mereka ini, Islam dengan corak budaya lokal bukanlah Islam yang sebenarnya, meskipun jika mereka diminta untuk memberikan contoh kongkrit masyarakat Islam yang "sebenarnya" itu seperti apa, mereka juga tidak akan bisa. Apa yang mereka paparkan kemudian tidak lain adalah Islam yang mereka bayangkan (*Imagined Islam*), Islam yang mereka khayalkan, bukan Islam yang nyata ada di muka bumi, yang dipraktekkan dalam hidup sehari-hari; bukan Islam yang hidup (*living Islam*) dan menghidupi.

Etnografi ritus *katoba* orang Muna dalam buku ini dengan jelas memperlihatkan budaya Muna yang telah dipengaruhi oleh budaya Islam, dan kemudian memanfaatkan budaya tersebut untuk mengokohkan dirinya. Budaya Muna yang tersaji di sini adalah budaya yang sinkretis, sebagaimana halnya budaya Jawa (de Josselin de Jong, 1977; Geertz, 1976; Hefner, 1985; Woodward, 1989; Beatty, 2009), budaya Buton (Haliadi, 2001), budaya Gayo (Bowen, 1993); budaya Bugis dan Makassar (Mattulada, 1976; Andaya, 1984; Pelras, 1985), dan banyak budaya etnis lain di Indonesia (Bruinessen, 2003; Brakel, 2007). Dengan jelas dan rinci Dr. Asliah menampilkan unsur-unsur budaya Muna dan Islam yang disatukan oleh orang Muna dalam ritus peralihan mereka, *katoba*. Begitu menyatunya unsur-unsur dari dua sistem budaya ini, sehingga yang terlihat di sini bukan hanya budaya Muna yang Islam, tetapi juga budaya Islam yang Muna.

Jika sebuah etnografi adalah sebuah kritik kebudayaan (Marcus dan Fischer, 1986), maka etnografi ritus *katoba* di Muna ini adalah juga sebuah kritik kebudayaan. Kritik terhadap apa? Terhadap pandangan mengenai adanya "Islam murni" di atas. Dari sudut tafsir tertentu, kita dapat mengatakan bahwa etnografi ritus ini menyatakan -meskipun tidak secara eksplisit- bahwa Islam yang sinkretis tidak harus dipandang rendah atau negatif, apalagi ketika "Islam murni" atau "Islam asli" itu sendiri sebenarnya tidak ada dalam kenyataan sehari-hari. Justru Islam sinkretis inilah Islam yang nyata adanya, bukan Islam yang hanya ada dalam khayalan. Oleh karena itu pula, inilah "Islam yang sebenarnya". Artinya, "sebenarnya ada" secara empiris, bukan yang masih "ada" dalam imajinasi. Islam seperti itulah yang dijalani, dipraktekkan dan dilestarikan oleh orang Muna, dalam kehidupan sehari-hari mereka. Melalui ritus *katoba* itulah Islam menjadi bermakna bagi orang Muna, karena dengan Islam itulah ritus peralihan pada orang Muna kemudian dapat disebut *katoba*.

Dalam konteks budaya yang seperti itu, upaya untuk memurnikan Islam justru akan merugikan Islam sebagai sebuah sistem petunjuk bagi orang yang beriman, karena Islam akan mengalami penyempitan pada arena sosial dan budaya tempat dia mewujudkan keberadaannya. Islam lantas akan semakin terpinggirkan, terasing dari kehidupan manusia yang seharusnya dibimbingnya; terasing dari bumi tempat dia berpijak. Islam kemudian akan kehilangan posisinya sebagai sebuah sistem pemberi makna bagi pendukungnya (cf. Geertz, 1963). Ujung-ujungnya Islam akan sulit menarik minat pemeluk baru, jika tidak malah ditinggalkan oleh pemeluk yang sudah ada. Kemungkinan seperti inilah umumnya yang kurang disadari oleh mereka yang begitu gigih melakukan gerakan "pemurnian" Islam.

Mereka yang mengikuti gerakan "pemurnian" Islam tanpa sadar terjerat oleh sebuah ilusi bahwa ada batas yang tegas antara

"Islam murni" dan "Islam tidak murni". Padahal sejatinya, mereka tidak mampu melihat dan memahami realitas empiris sosial-budaya yang rumit, penuh dengan bongkah dan celah kebudayaan, yang tidak bisa diubah atau diganti begitu saja dalam waktu yang singkat. Mereka tidak menyadari bahwa kehidupan manusia sehari-hari yang terdiri dari empat aspek -*ideational*, *lingual*, *behavioral* dan *material* (Ahimsa-Putra, 2013)-, membuat realitas tersebut tidak dapat kita pilah-pilah elemen-elemennya secara tegas, sebagian hitam dan sebagian putih. Sehubungan dengan itu, melalui etnografi *katoba* inilah kita diajak untuk melihat Islam sebagai realitas yang "sebenarnya", yaitu sebagai realitas kemasyarakatan, kebudayaan dan kemanusiaan. Melalui etnografi inilah kita diajak untuk memahami Islam dengan lebih rendah hati.

3. Data Ritus *Katoba*

Kritik kebudayaan oleh sebuah etnografi hanya akan terasa kekuatannya jika etnografi tersebut memang berbobot. Artinya, data kebudayaan yang disajikannya memang rinci, mendalam. Buku Dr. Asliah Zainal ini termasuk etnografi yang seperti itu. Deskripsinya mengenai proses berlangsungnya *katoba* membuktikan hal tersebut. Berkat pengamatan yang dilakukannya dengan berpartisipasi -dan mbak Asliah tidak mengalami kesulitan sama sekali dalam hal ini, karena dia adalah orang Muna-, mbak Asliah berhasil mendapatkan data mengenai tahap-tahap kegiatan proses ritus *katoba*.

Dipaparkan di sini tahap persiapan ritus -yang disebut *gholeono metaa* (menentukan hari baik)-, yang dilakukan oleh "orang tua" -disebut *pande kutika*-, yaitu mereka yang dianggap mengetahui tentang hari-hari baik dan tahu cara menetapkannya. Hal ini dimaksudkan agar ritus dapat berjalan dengan lancar dan terhindar dari gangguan apapun, karena kegagalan sebuah ritus penting akan sangat memalukan penyelenggaranya. Dengan rinci Dr. Asliah memaparkan di sini kategori-kategori hari yang harus

dihindari, serta proses menetapkan atau memilih hari baik untuk penyelenggaraan ritus.

Ketika hari telah ditetapkan, ritus dapat diselenggarakan. Proses ini juga dipaparkan oleh Dr. Asliah dengan rinci. Diceritakan misalnya, bahwa tahap ini -menurut salah satu pendapat- terdiri dari *isaratino toba* (petunjuk tobat), *wambano toba* (mengucapkan tobat) dan *kafoenaghuno toba* (nasehat tentang perilaku yang baik dan tidak dalam *katoba*). Pada tahap "petunjuk toba", pimpinan ritus -biasanya adalah imam masjid- memberitahu dan mengajarkan tata cara bertobat kepada anak yang akan menjalani ritus, karena bagi orang Muna, menjalani ritus *katoba* dengan baik dan benar adalah sebuah keharusan. Tanpa itu, pertobatan tidak akan diterima, dan ritus tersebut tidak akan ada artinya. Dipaparkan juga di situ isi dari tahap "petunjuk toba" tersebut, yaitu "menyesali kesalahan-kesalahan yang telah dilakukan (*dososo*)", baik disadari ataupun tidak; "menjauhi hal yang dapat menjerumuskan kepada kesalahan yang sama atau kesalahan yang baru (*dofekakodoho*)", dan "meniadakan kecenderungan untuk melakukan kesalahan (*dofomina*)"

Tahap puncak ritus *katoba* adalah "pengucapan toba", yaitu saat anak yang menjalani ritus harus mengucapkan surat Al Fatihah, mengucapkan kalimat istighfar (permohonan ampunan) tiga kali, yang dapat dipilih yang pendek atau yang panjang, dan mengucapkan kalimat syahadat (persaksian bahwa tidak ada Tuhan selain Allah, dan Muhammad adalah utusan Allah). Semua bacaan ini berbahasa Arab, dan bersumber pada ajaran dan teks Islam.

Tahap terakhir adalah "nasehat katoba", yang berisi petuah-petuah kepada anak-anak yang menjalani *katoba* mengenai bersikap baik kepada anggota keluarga inti, tatacara bersuci dan tatacara menjaga keseimbangan hubungan dengan sesama manusia dan alam semesta (*hakkunaasi*). Nasehat-nasehat ini dipaparkan oleh Dr. Asliah dengan teliti, sehingga mereka yang bukan orang Muna, akan

memahami ritus *katoba* tidak hanya sebagai serangkaian aktivitas yang diberi makna tetapi juga mengapa ritus tersebut diberi makna demikian.

Meskipun fokus uraian buku ini adalah ritus *katoba*, tetapi isinya bukan semata-mata mengenai *katoba*. Data lain mengenai kebudayaan yang penting di sini juga ada, seperti misalnya data sejarah kedatangan Islam di Muna dan organisasi sosial orang Muna. Informasi mengenai masuknya Islam sebenarnya juga dapat ditemukan dalam beberapa tulisan yang lain (Batoa, 1991; Malik, 1997; Fariki, 2008; Rasyid, 2010)), akan tetapi di sini Dr. Asliah memaparkan sejarah tersebut dengan cara yang agak berbeda, sehingga proses tersebut dapat lebih dipahami sebagai sebuah proses perubahan kebudayaan, daripada sekadar sebagai fenomena penyebaran agama. Informasi organisasi sosial yang diberikan juga merupakan informasi yang langka, dan tidak sebagaimana umumnya deskripsi mengenai organisasi sosial yang statis sifatnya. Gambaran mengenai organisasi sosial Muna yang kita temukan di sini adalah gambaran yang dinamis, yang menunjukkan perubahan-perubahan pada organisasi sosial tersebut.

Salah satu indikator kualitas data dari sebuah etnografi adalah kemungkinannya untuk dapat dianalisis dan ditafsir ulang, baik oleh peneliti yang sama ataupun yang berbeda, dan itu terlihat dalam buku ini. Jika kita telaah dengan seksama data kebudayaannya, maka kemungkinan untuk dilakukannya tafsir ulang tersebut sangat jelas adanya di sini. Misalnya saja data mengenai hari-hari naas atau hari-hari buruk untuk menyelenggarakan ritus. Data ini dapat kita analisis dengan menggunakan paradigma yang lain. Jika kita analisis dengan menggunakan paradigma strukturalisme misalnya, saya yakin kita akan dapat memperoleh pemahaman baru mengenai masyarakat dan budaya orang Muna. Demikian pula halnya data mengenai religi lokal. Tradisi lisan yang terdapat dalam ritus *katoba* dapat dianalisis

lagi dengan menggunakan paradigma-paradigma kajian tradisi lisan, yang kemudian akan dapat menghasilkan temuan-temuan baru.

Selain itu, sebagai etnografi mengenai sebuah ritus yang sinkretis, buku ini tidak hanya menampilkan hasil, tetapi juga proses dari sinkretisasi itu sendiri. Ini yang jarang kita temui. Dalam buku ini kita dapat menemukan bagaimana proses pengambilan unsur-unsur agama Islam dilakukan dan pada bagian-bagian mana saja unsur-unsur tersebut kemudian ditempatkan dan difungsikan. Kita baca di sini misalnya, surat Al Fatihah -yang dikatakan sebagai "surat pembuka" dari Al Qur'an- juga digunakan sebagai "pembuka" puncak ritus *katoba*, sedang kalimat syahadat, yang harus dibaca pertama kali oleh seseorang yang ingin masuk agama Islam, dijadikan "penutup"nya. Di antara pembuka dan penutup, ditempatkan kalimat istighfar. Penempatan unsur-unsur budaya Islam yang seperti ini tentu tidak dilakukan secara asal-asalan. Perenungan dan pemahaman mengenai kedudukan dan fungsi unsur-unsur dari agama Islam dan ritus tradisional telah membawa masyarakat Muna pada sebuah penciptaan ritus *katoba* dalam wujudnya yang sekarang, di mana wacana yang dihadirkan di situ sebagian berbahasa Arab, sebagian lagi dalam bahasa Muna. Pada tataran inilah kita melihat proses sinkretisasi yang sangat nyata, dan ini yang sering dilupakan dalam pendeskripsian mengenai budaya yang sinkretis.

Dari perspektif inilah kita dapat mengerti mengapa buku ini mempunyai kualitas di atas rata-rata sebagai sebuah etnografi. Hal itu tidak berarti bahwa etnografi ini sudah mencakup semua hal yang ada dalam ritus *katoba*. Bagaimanapun, sebuah etnografi tidak akan pernah mampu menampilkan keseluruhan gejala kebudayaan yang diteliti, walaupun itu hanya sebuah ritus atau bahkan lebih kecil dari itu. Sebuah gejala kebudayaan adalah sebuah realitas yang kompleks, yang multidimensi; sebuah realitas yang dapat dipilah-pilah menjadi unsur yang lebih kecil-kecil lagi, sehingga kelengkapan, kedalaman

dari deskripsinya selalu bersifat relatif. Oleh karena itu pula, kita tetap selalu akan dapat menemukan kekurangan-kekurangan dalam etnografi ritus *katoba* ini. Meskipun demikian hal itu tidak perlu membuat kita lupa pada apa yang telah berhasil disajikannya.

4. Interpretasi / Tafsir Ritus

Realitas sinkretis Islam di Muna, sebagaimana terwujud dalam ritus *katoba*, mau tidak mau menimbulkan pertanyaan tentang makna dari ritus itu sendiri. Apa makna ritus *katoba* ini? Pertanyaan inilah yang sadar atau tidak sadar muncul dalam pikiran mbak Asliah, sehingga dia tertarik untuk meneliti ritus tersebut dengan lebih mendalam. Walaupun mbak Asliah adalah orang asli Muna, namun perjalanan hidupnya, pengalamannya dan pendidikannya, rupanya telah membuat mbak Asliah -tanpa sadar- tidak lagi bisa menerima begitu saja pandangan-pandangan masyarakatnya yang dulu mungkin pernah diketahuinya, dan bahkan mungkin juga diyakininya. Naluri antropologinya -yang tumbuh sebagai hasil dari proses pendidikannya di tingkat doktor-, membuatnya mempertanyakan kembali berbagai fenomena sosial dalam masyarakatnya dalam kerangka berfikir yang tidak lagi sepenuhnya Muna, tetapi *Muna yang sudah mengantropologi*.

Dalam tradisi antropologi, seorang peneliti selalu harus ingat bahwa ketika dia berbicara mengenai "makna" dari sesuatu, maka ada sejumlah asumsi yang dianutnya. Pertama, bahwa "makna" ini bisa diberikan oleh setiap manusia, karena manusia pada dasarnya adalah *animal symbolicum* (Cassirer, 1945), makhluk yang selalu memandang dunia sekelilingnya sebagai lambang-lambang atau simbol-simbol yang terangkai, bukan lambang-lambang yang berdiri sendiri, terlepas satu dari yang lain. Untaian atau jaringan relasi antarlambang inilah yang memungkinkan makna lambang-lambang tersebut mencuat, lahir (cf. Saussure, 1966).

Kedua, objek yang diteliti antropologi adalah manusia-manusia, yang merupakan mahluk sosial, yang hidup bersama

membentuk kelompok-kelompok atau komunitas. Oleh karena itu mereka bukanlah sekadar objek untuk diteliti -sebagaimana halnya objek penelitian dalam ilmu-ilmu alam-, tetapi mereka adalah juga subjek-subjek, yang tidak berbeda dengan si peneliti. Jika peneliti dapat "memaknai" fenomena yang dihadapinya dengan menggunakan kerangka berfikir tertentu atau paradigma tertentu, begitu pula mereka yang diteliti. Oleh karena itu, dalam antropologi dikenal adanya dua makna, yaitu makna menurut peneliti (atau peteliti), dan makna menurut tineliti (orang yang diteliti).

Di sinilah seorang "peneliti antropologi" [2]) yang meneliti masyarakatnya sendiri -yang biasa disebut *native anthropologist*- harus waspada, lebih waspada daripada peneliti yang berasal dari luar atau dari masyarakat lain. Mengapa? Karena, jika dia tidak dapat melakukan "penjarakan" (*distanciation*) dengan budayanya -termasuk dengan "dirinya" sebagai warga masyarakat yang diteliti-, maka hasil penelitiannya tidak lain adalah pandangan-pandangan para informan yang berhasil diwawancarainya, atau pandangannya sebagai warga masyarakat yang diteliti. Tentu, hal ini tidak menjadi masalah, jika paradigma yang digunakan berbasis filsafat fenomenologi Husserl (lihat Phillipson, 1972). Akan tetapi, jika demikian, maka dia belum memasuki "dunia antropologi", yang menuntutnya lebih dari "sekadar" mendeskripsikan. Agar bisa *ngantropologi*, dia harus mampu -meminjam istilah Clifford Geertz (1963)- membuat *thick description*, deskripsi mendalam mengenai fenomena yang diteliti, di mana dia tidak hanya menyajikan kesadaran-kesadaran atau pandangan-pandangan warga masyarakat yang diteliti, tetapi juga mengemukakan tafsir-tafsirnya atas berbagai gejala dan peristiwa sosial-budaya yang dipelajari, berdasarkan atas paradigma keilmuan yang dipilihnya.

---

[2]) "Peneliti antropologi" di sini adalah peneliti yang menggunakan salah satu atau beberapa paradigma dalam antropologi untuk penelitiannya, bukan orang yang meneliti disiplin antropologi.

Dalam buku ini, tidaklah sulit menemukan tafsir-tafsir yang dikemukakan oleh Dr. Asliah Zainal sebagai peneliti antropologi. Judul buku sendiri ini sudah menunjukkan tafsirnya. Jika dalam menulis etnografi ini Dr. Asliah tetap mendudukkan dirinya sebagai orang Muna, maka pemaknaan atas ritus *katoba* tentu tidak akan beranjak dari pandangan bahwa ritus ini adalah sebuah ritus yang dilaksanakan untuk mengiringi perpindahan seorang anak dari dunia kanak-kanak ke dunia remaja, atau ritus untuk menyucikan anak Muna. Namun, Dr. Asliah melangkah lebih jauh.

Dengan menggunakan asumsi manusia sebagai *animal symbolicum*, Dr. Asliah memandang ritus *katoba* di sini sebagai serangkaian simbol-simbol, yang harus ditafsirnya, dan tafsir yang dikemukakannya -disadari atau tidak- adalah tafsir fungsional bermata dua. Artinya, ritus *katoba* di sini harus ditempatkannya dalam hubungan fungsional dengan dua sistem budaya yang berbeda tetapi bertemu dalam ritus tersebut, yaitu sistem budaya Muna dan sistem budaya Islam. Dilihat dari perspektif budaya Muna, diadakannya ritus *katoba* -menurut tafsir Dr. Asliah- adalah sebuah upaya untuk “menjaga adat”. Lengkapnya, ritus tersebut ‘berfungsi’ menjaga adat agar tetap bisa bertahan, hadir dan relevan dengan kehidupan masyarakat Muna, karena ritus *katoba* merupakan salah satu elemen penting dari adat orang Muna. Disadari atau tidak, ketika orang Muna menyelenggarakan atau menghadiri ritus ini, di situ mereka menegaskan kembali keberadaan tradisi Muna tersebut. Melalui ritus itu mereka ‘menyatakan’ bahwa mereka masih menjalankan adat Muna, dan adat Muna tersebut masih relevan bagi mereka. Melalui ritus tersebut mereka menyatakan ke-Muna-an mereka.

Dari sisi budaya Islam, diselenggarakannya ritus *katoba* -menurut tafsir Dr. Asliah- adalah sebuah upaya untuk “menguatkan agama”. Lengkapnya, ritus tersebut ‘berfungsi’ menguatkan agama, sehingga dia dapat tetap hadir di tengah kehidupan orang Muna.

Melalui ritus ini orang Muna diingatkan kembali pada ajaran-ajaran agama Islam yang mereka anut, sehingga setelah menyelenggarakan ritus ini atau sepulang dari mengikuti penyelenggaraan ritus ini mereka akan mewujudkan kembali ajaran-ajaran Islam tersebut dalam kehidupan sehari-hari mereka. Dengan begitu Islam Muna akan terlihat lagi, menguat kembali.

Tafsir fungsional ini menunjukkan bahwa Dr. Asliah menggunakan paradigma antropologi interpretif atau *interpretative* untuk memahami ritus *katoba* orang Muna -sebagaimana yang dilakukan oleh ahli-ahli antropologi seperti Clifford Geertz -ketika meneliti orang Jawa- dan Victor Turner -ketika meneliti orang Ndembu di Afrika-, yang kemudian diikuti oleh Michael Lambek, Sherry Ortner, Mark Woodward, John Bowen, dan masih banyak lagi yang lain. Melalui tafsir inilah Dr. Asliah Zainal menunjukkan kemampuannya sebagai pakar antropologi muda Indonesia memanfaatkan salah satu paradigma yang hingga saat ini masih sangat populer di kalangan ahli antropologi Barat.

5. Islam Muna, Islam Nusantara

Di bagian akhir buku ini Dr. Asliah mencoba menghubungkan tafsir ritus *katoba*nya dengan wacana Islam Nusantara, yang merupakan salah satu topik *ngetrend* dalam wacana Islam di Indonesia. Dia katakan bahwa studi ritus *katoba* yang dilakukannya "membingkai potret Islam Nusantara dengan ciri lokalitasnya yang unik dan khas…". Sayang sekali, topik Islam Nusantara ini tidak disingggungnya lebih awal dalam buku, sehingga Dr. Asliah tidak sempat membahas topik ini lebih dalam. Meskipun demikian, potensi untuk memicu wacana Islam Nusantara telah disodorkannya di sini.

Sebagaimana kita ketahui, akhir-akhir ini banyak pihak di Indonesia telah menggunakan istilah Islam Nusantara dalam wacana mereka, namun sayangnya -sependek pengetahuan saya- belum ada kesepakatan bersama tentang apa yang dimaksud dengan Islam

Nusantara tersebut. Mungkin beberapa pihak telah mulai mendefinisikannya, tetapi apakah definisi tersebut kemudian diterima oleh pihak yang lain atau dapat digunakan sebagai perangkat analisis untuk memahami fenomena Islam di Indonesia, hal itu masih perlu dibuktikan. Masalahnya adalah, bagi para ilmuwan sosial-budaya istilah tersebut muncul lebih karena personalan "politis" daripada persoalan analitis-akademis.

Untuk berkembangnya wacana akademik tentang Islam Nusantara -yang mudah-mudahan dapat berdampak positif pada wacana dan praktek politisnya-, saya mendefinisikan Islam Nusantara sebagai "seperangkat simbol-simbol pada masyarakat atau sukubangsa -yang hidup di kawasan 'Nusantara' (apapun itu maknanya)-, yang sebagian bersumber pada ajaran-ajaran agama Islam dan sebagian lagi pada pandangan hidup pra-Islam, yang biasa disebut sebagai budaya etnis atau budaya sukubangsa". Artinya, wujud dari fenomena yang kita maksud dengan Islam Nusantara adalah seperangkat simbol-simbol, yang bisa berupa gagasan, praktek kehidupan dan hasilnya. Dengan demikian Islam Nusantara tidak lain adalah sebuah kategori kebudayaan.

Kategori tersebut muncul karena adanya perbedaan dengan kategori budaya yang lain, dan perbedaan tersebut terletak pada sumbernya, yaitu "budaya etnis" dan "budaya Islam", sehingga budaya etnis Jawa yang sudah bercampur dengan budaya Islam misalnya, tidak lagi dapat dikatakan Jawa sepenuhnya, atau Jawa saja, tetapi Jawa Islam. Demikian pula budaya etnis Muna yang sudah bercampur dengan budaya Islam. Budaya ini tidak lagi dapat disebut budaya Muna saja, tetapi Muna Islam. Di sinilah terletak perbedaan budaya etnis "pra-Islam" tersebut dengan budayanya yang sudah dipengaruhi Islam.

Untuk dapat dimasukkan dalam kategori "Nusantara" etnis yang telah dipengaruhi oleh Islam tersebut harus berada di wilayah yang kita bayangkan sebagai "Nusantara" -yang sebenarnya memang

tidak pernah kita ketahui batasnya secara empiris-, tetapi sebagian besar wilayahnya kita anggap atau yakini sekarang berada dalam wilayah yang disebut "Indonesia". Jadi, Islam Nusantara adalah budaya-budaya Islam yang telah menyatu dengan berbagai budaya etnis yang beraneka ragam di kawasan "Nusantara". Oleh karena itu, Islam Nusantara merupakan sebuah kategori, akan tetapi dalam kehidupan sehari-hari Islam Nusantara ini sangat bervariasi.

Variasi budaya Islam ini sebenarnya tidak hanya ada di kawasan Nusantara. Di Afrika, di Asia Selatan, dan Asia Tenggara daratan juga terlihat variasi-variasi tersebut. Apalagi dalam sistem ajaran Islam sendiri juga terdapat variasi-variasi, yang dikenal sebagai "madzab". Ketika Islam -setelah era nabi Muhammad s.a.w.- menyebar semakin luas ke berbagai daerah dan ke berbagai masyarakat, Islam tidak lain adalah sebuah budaya baru bagi masyarakat yang didatanginya. Tidak mengherankan jika Islam tidak selalu diterima dengan tangan terbuka. Bahkan tidak sedikit masyarakat yang menolaknya. Bagi mereka yang menyetujui dan menerima Islam sebagai sebuah sistem ajaran dan pandangan hidup baru, Islam merupakan sebuah anugerah, sebaliknya bagi mereka yang tidak menyetujuinya, Islam adalah sebuah ancaman yang harus diwaspadai atau musuh yang harus dicegah masuknya. Pro dan kontra dalam merespon kedatangan Islam bukanlah fenomena baru, karena nabi Muhammad s.a.w. sendiri -sebagai penyebar utama agama Islam- sudah mengalaminya. Bukan hanya ajarannya yang ditolak, penyebarnyapun dimusuhi.

Ketika Islam kemudian diterima atau dibiarkan berkembang dalam suatu masyarakat, hal itu tidak berarti bahwa Islam datang sebagai sebuah sistem yang utuh, yang masih "asli", yang masih "murni" dan belum tercampur dengan yang lain. Mereka yang berpandangan demikian tidak mengetahui bahwa pada hakekatnya Islam sebagai sebuah sistem ajaran terdiri dari banyak unsur, yang keadaan masing-masing unsur ini tidak sama satu dengan yang lain.

Isinya juga mengenai berbagai macam hal, dengan sifat dan ciri yang berbeda-beda, sehingga ada ajaran yang sifatnya wajib dan ada pula yang sunnah misalnya. Perbedaan sifat ajaran ini juga memunculkan respon yang berbeda dari masyarakat yang menerimanya, karena masing-masing masyarakat telah memiliki budaya non-Islam yang menjadi kerangka pemikiran untuk merespon Islam itu sendiri.

Ketika tiba di Nusantara, Islam telah melewati berbagai masyarakat dengan budaya yang berbeda, dan mempengaruhinya, sehingga Islam yang tiba di Nusantara juga bukan Islam yang tunggal dan murni lagi. Apalagi yang membawanya adalah orang-orang dengan latar belakang sosial-budaya yang beraneka ragam. Dengan sendirinya Islam yang mereka sajikan, tawarkan, juga beraneka ragam. Dalam Islam yang beraneka ragam ini, unsur-unsur di dalamnya juga terlihat beraneka ragam. Inilah salah satu ciri utama Islam yang masuk ke kawasan Nusantara. Bagi masyarakat tertentu unsur-unsur tertentu dalam Islam yang seperti itu dipandang bagus dan penting, dan dapat dimasukkan dalam budaya mereka. Unsur-unsur inilah yang kemudian diterima. Bagi masyarakat yang lain, unsur-unsur yang lain lagi yang dianggap bagus, menarik dan penting. Unsur-unsur inilah yang kemudian dimasukkan ke dalam budaya mereka. Variasi dalam Islam yang datang dan budaya Nusantara yang menerimanya inilah yang membuat Islam di Nusantara menjadi sangat tinggi variasinya.

Ketika Islam mulai menyebar ke berbagai kelompok dan komunitas pada suatu suku-bangsa -dan bahkan sudah tumbuh dan berkembang di dalamnya-, hal itu juga tidak berarti bahwa semua warga sukubangsa tersebut telah menerima dan menyukainya. Bagaimanapun tetap akan ada di situ individu-individu yang tidak menyukai kedatangan sebuah budaya baru, terutama bilamana budaya baru tersebut dianggap telah mendatangkan kerugian padanya, entah itu kerugian material, kerugian sosial, atau kerugian kultural. Dalam perjumpaan ini, Islam sebagai sesuatu yang datang

dari luar juga akan selalu dipandang sebagai sesuatu yang "asing", yang berbeda, yang tidak biasa. Islam dan penyebarnya tetap akan dipandang sebagai "tamu", dan karena itu mereka diinginkan untuk tetap menghormati "tuan rumah". Tuan rumah tetap merupakan "penguasa" di rumahnya. Hal itu berarti, tamu harus tunduk pada tuan rumah. Inilah sebenarnya "pola pemikiran" atau cara pandang sebagian warga masyarakat yang didatangi oleh Islam di Indonesia sampai saat ini.

Ketika Islam memasuki kawasan Nusantara, posisi Islam sebagai "tamu" saya kira sangat disadari oleh para penyebarnya. Hal ini terlihat dari cara atau siasat yang mereka gunakan. Sebagai tamu, tidak layak jika mereka menjelek-jelekkan atau menyalah-nyalahkan apa yang dimiliki oleh pihak tuan rumah. Bagaimana mereka akan bisa membuat orang lain tertarik pada Islam -sebagai sebuah budaya baru-, jika penyebarnya menjelek-jelekkan apa yang dimiliki orang lain tersebut? Tidak mengherankan jika di masa lampau kisah penyebaran Islam di Nusantara adalah kisah penyebaran yang Islam yang tahu diri, yang santun, yang mengajak kepada kebaikan, bukan yang mencela apa yang dimiliki tuan rumah. Dalam perjumpaan ini, para penyebar Islam juga sangat menyadari bahwa salah satu ciri utama budaya "tuan rumah" di Nusantara adalah variasinya, keaneka-ragamannya. Sebagai ciri utama yang dimiliki "tuan rumah", ciri utama ini harus dihormati. Oleh karena itu pula, wujud Islam Nusantara sangat bervariasi. Jika Islam yang kemudian lahir di Nusantara menjadi sangat bervariasi, maka variasi tersebut harus dapat diterima bahkan dihormati. Jika "tuan rumah" dan "tamu" sudah bervariasi, mengapa anak hasil perkawinan mereka tidak boleh bervariasi?

Islam Nusantara juga tidak mengenal kategori mayoritas-minoritas, karena kategori seperti itu akan merugikan Islam sendiri. Meskipun Islam kini telah menjadi agama sebagian besar orang Indonesia, namun para penyebar Islam di Indonesia kini tetap perlu

menyadari posisi Islam sebagai "tamu" yang datang ke berbagai etnis di Nusantara, karena posisi seperti itu masih tetap ada dalam persepsi banyak warga etnis di Indonesia. Memandang Islam dalam pespektif mayoritas-minoritas -di mana Islam ditempatkan sebagai mayoritas- akan membuat sebagian penganut Islam merasa sebagai "tuan rumah", dan memandang minoritas sebagai "pembantu", atau saingan, bahkan -lebih buruk lagi- sebagai "musuh". Perasaan sebagai mayoritas juga dapat membuat sebagian penganut agama Islam besar kepala, dan ini dapat menjerumuskan mereka pada sikap jumawa, merasa hebat, merasa kuat, merasa lebih berhak dalam banyak hal, yang ujung-ujungnya dapat meminggirkan atau bahkan menindas kaum minoritas, yang mestinya harus merasa sangat aman di bawah lindungan Islam yang mayoritas. Sebagai mayoritas, para penganut Islam akan lebih terhormat jika mereka tetap *tawadhu*, karena tetap menuruti pandangan "tuan rumah" bahwa bagaimanapun Islam adalah "tamu". Jika tamu tahu diri, tentu tuan rumah akan menghormati, melayani, bahkan menerimanya untuk menginap di rumah.

Para penyebar Islam sebaiknya juga menyadari bahwa Islam adalah sebuah sistem ajaran dan praktek, yang kehadirannya dalam kehidupan manusia membuatnya menjadi sebuah kebudayaan. Dengan memandang Islam sebagai kebudayaan -yang memiliki beberapa aspek dan terbangun dari berbagai unsur-, munculnya respon yang beragam terhadap Islam menjadi sangat mudah dipahami dan diterima. Di sini, kategori Islam "murni" tidak ada lagi, karena ketika Islam masuk dan merasuk dalam kehidupan manusia, maka kemanusiaan tersebut meresponnya dengan cara masing-masing, sehingga unsur-unsur Islam dapat diterima dan disatukan dengan sistem budaya yang sudah ada. Di situlah, kategori "Islam murni", "Islam yang paling benar", "Islam yang paling baik", lantas kehilangan maknanya, karena dalam kenyataan Islam seperti itu memang tidak ada. "Islam murni" hanyalah sebuah ilusi, sebuah

fantasi, sebuah khayalan, yang memang hanya bisa ada dalam khayalan. Hanya mereka yang terjebak pada ilusi tersebut yang bisa beranggapan, berkeyakinan, bahwa Islam murni ada dalam realitas sehari-hari, dan ilusi itu semakin kuat mencengkeram ketika mereka menganggap dan meyakini bahwa Islam murni itu adalah yang Islam yang mereka praktekkan, mereka jalankan dalam kehidupan sehari-hari.

Dalam konteks pandangan seperti inilah, etnografi Islam Muna yang disajikan oleh Dr. Asliah Zainal menjadi bermakna bagi Islam di Indonesia. Melalui ritus *katoba* orang Muna yang dipaparkannya, Dr. Asliah Zainal mengajak kita melihat budaya Islam yang mewarnai budaya Muna, Islam yang tidak melemahkan budaya yang didatanginya, tetapi sebaliknya justru menguatkannya. Di sini kita menemukan kearifan masyarakat Muna dalam merespon Islam sebagai budaya baru. Hal ini mengingatkan kita pada pernyataan atau teori J.P.B. de Josselin de Jong (1977) mengenai masyarakat Nusantara, yaitu bahwa masyarakat ini selalu mampu memanfaatkan budaya-budaya asing yang datang, sebagai sumber untuk meremajakan (*rejuvinate*) budaya mereka kembali, dan orang Muna telah berhasil "meremajakan", menguatkan adat mereka berkat kemampuan mereka memasukkan unsur-unsur ajaran Islam dalam ritus *katoba* mereka.

Semoga kita dapat memetik pelajaran dari kearifan mereka….

Heddy Shri Ahimsa-Putra
Hari-hari di musim panas
pertengahan bulan Juni
Freiburg, Jerman

Daftar Pustaka

Ahimsa-Putra, H.S. 2004. *Islam Lokal, Islam Nasional dan Islam Global: Islam di Tengah Pluralisme Budaya*. Makalah seminar.

__________. 2006. *Strukturalisme Levi-Strauss, Mitos dan Karya Sastra*. Yogyakarta: Kepel Press.

__________. 2013. "Budaya Bangsa, Jati Diri dan Integrasi Nasional: Sebuah Teori". *Jejak Nusantara. Edisi Perdana.* Tahun I: 6-19.

__________. 2014. *Islam, Kebudayaan dan Ilmu Budaya.* Makalah workshop.

__________. 2017. *Islam and Local Cultures in Indonesia.* Paper for International Conference

Andaya, L.Y. 1984. "Kingship-Adat Rivalry and the Role of Islam in South Sulawesi". *Journal of Southeast Asian Studies 15 (1)*: 22-42.

Batoa, K. 1991. *Sejarah Kerajaan Daerah Muna*. Raha: Astri

Beatty, A. 1999. *The Varieties of Javanese Religion*. Princeton: Princeton University Press.

Bowen, J.R. 1993. *Muslim through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*. Princeton: Princeton University Press.

Brakel, L.F. 2007. "Islam and Local Tradition: Syncretic Ideas and Practices". *Journal of Indonesia and the Malay World 32 (92):* 5-20.

Bruinessen, M.v. 2003. "Islam Lokal dan Islam Global di Indonesia". *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudaayan*: 68-85.

Cassirer, E. 1945. *An Essay on Man*. Yale: Yale University Press.

Clifford, J. 1986. "Introduction: Partial Truths" dalam *Writing Culture*, J. Clifford dan G.E. Marcus (eds). Berkeley: University of California Press.

de Josselin de Jong, J.P.B. 1977. "The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study". dalam *Structural Anthropology in the*

Netherlands, P.E. de Josselin de Jong (ed). The Hague: Martinus Nijhoff

Fariki, L. 2008. *Pusaka Moral dari Pulau Muna*. Kendari: ICMI Sulawesi Tenggara.

Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

__________. 1976. *Religion of Java*. Chicago: Chicago University Press.

Haliadi. 2001. *Sinkretisme Islam: Buton Islam, Islam Buton*. Yogyakarta: Yayasan Untuk Indonesia.

Koentjaraningrat (ed.). 1993. *Ritus Peralihan*. Jakarta: Balai Pustaka.

Malik, M.L. 1997. *Islam Dalam Budaya Muna*. Ujung Pandang: Umitoha Ukhuwah Grafika.

Mattulada. 1976. *Islam di Sulawesi Selatan*.Jakarta: Leknas-LIPI.

Marcus, G.E. dan M.J. Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: The University of Chicago Press.

Pelras, C. 1985. 'Religion, Tradition and the Dynamics of Islamization in South Sulawesi". *Archipelago. 29*: 107-135.

Phillipson, M. 1972. "Phenomenological Philosophy and Sociology" dalam *New Directions in Sociological Theory*, P. Filmer et al (eds.). London: Collier MacMillan.

Rasyid, L.A. 2010. *Sejarah dan Kebudayaan Muna (dalam Perspektif)*. Makassar: Alauddin Press

Saussure, F.d. 1966. *Course in General Linguistics*. New York: McGraw-Hill.

Woodward, M. 1989. *Islam in Java*: *Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. New York: Springer.

ooo

DAFTAR ISI

DAFTAR GAMBAR

BAB I
PENDAHULUAN

A. Titik Tolak Studi

Islam di Indonesia memperlihatkan corak Islam yang khas dibandingkan Islam di negara-negara lain. Di berbagai wilayah Indonesia, Islam dipraktekkan secara berbeda bergantung kultur masyarakat setempat. Praktek pelaksanaan agama dalam banyak masyarakat Indonesia menyuguhkan fakta agama tak selalu bisa dipisahkan secara tegas dari praktek adat atau tradisi lokal. Penelitian-penelitian tentang Islam Jawa banyak menegaskan fenomena ini. Sebut saja misalnya Jay (1969); Nakamura (1984); Koentjaraningrat (1985). Agama yang dipraktekkan di Jawa adalah Islam dengan ciri lokalitasnya (Muhaimin, 2002), perbedaan antara tradisi dan agama dalam masyarakat Jawa demikian kabur; tak ada pembedaan yang tegas antara santri dan non santri (Beatty, 2001); bahkan betapapun 'nominalnya' muslim melakukan ibadahnya, akan tetapi komitmen mereka terhadap Islam adalah sesuatu yang pasti (Pranowo, 2009).

Tidak hanya di Jawa, perpaduan Islam dan kultur lokal di Sulawesi Tenggara juga bisa dirujuk dengan jelas. Haliadi (2001) menemukan bahwa Islam di Buton adalah Islam yang sinkretis, sebuah perpaduan timbal balik antara kepercayaan pra-Islam dan kepercayaan Islam. Haliadi menguraikan bagaimana kepercayaan animisme-dinamisme yang dilanjutkan dengan kepercayaan Hindu-Budha bercampur dengan kepercayaan Islam masih dipegang teguh oleh masyarakat Buton dan mewarnai sistem pengelolaan pemerintahan dan masyarakat di Kesultanan Buton, khususnya pada rentang tahun 1873-1938. Banyak sistem kepercayaan lokal yang menyatu dengan kepercayaan Islam sehingga membentuk sinkretisme

antara Buton dan Islam atau antara Islam dan Buton, di antaranya tentang kepercayaan reinkarnasi yang disebutnya dengan *rohi polimba*, sistem gelar, upacara dan terbentuknya komunitas Islam di Kesultanan Buton, serta pembahasan tentang Keraton Buton yang kental akan nuansa adat dan Islam. Sistem pemerintahan dan sistem kemasyarakatan di Kesultanan Buton pada masa itu ditegaskan Haliadi sebagai legalitas timbal balik antara Islam dan budaya pra-Islam.

Tulisan tersebut memberikan gambaran bahwa Islam di Buton tidaklah benar-benar murni Islam, ia bercampur dengan tradisi lokal yang berasal dari kepercayaan pra-Islam dan dielaborasikan dengan kepercayaan Islam serta dianggap sebagai praktek Islam. Haliadi mengurai sinkretisme Buton dan Islam pada periode abad 19 yang merupakan masa perkembangan Islam di Buton dan dilanjutkan pada periode masuknya Belanda ke Buton. Meskipun pada masa tersebut disebut dengan masa perkembangan Islam, akan tetapi bentuk sinkretisme tersebut masih bisa ditemui dalam kepercayaan masyarakat Buton hingga saat ini, bahkan masyarakat di sekitarnya termasuk juga masyarakat Muna.

Secara historis, Buton dan Muna memiliki kedekatan genealogis, intelektual, politik, dan kedekatan kultur. Sultan pertama Buton, yaitu Sultan Murhum awalnya adalah raja Muna (Lakilaponto). Banyak penguasa dan ulama Buton yang menghasilkan karya-karya Islam dan juga menjadi rujukan bagi Islam di Muna, seperti halnya Sultan Muhammad Idrus Qaimuddin, Syekh Abdul Ghaniyu, dan sebagainya. Di samping itu meskipun tidak berbentuk kesultanan, sistem pemerintahan di Kerajaan Muna setelah Islam masuk tidak jauh berbeda dengan di kesultanan Buton, yaitu didasarkan pada Undang-Undang Martabat Tujuh (Yunus, 1995). Secara politik, hubungan Buton dan Muna berada pada kondisi fluktuatif, antara persaudaraan, pertemanan, dan persaingan meskipun pada awalnya ada klaim satu sama lain bahwa kedua wilayah ini dieratkan dengan posisi kakak dan adik. Sementara itu, penganjur Islam di Muna adalah tokoh yang sama

dengan penganjur Islam di Buton. Oleh sebab kedekatan genealogis, intelektual, dan politik tersebut, maka tidak heran jika kultur sosial dan budaya masyarakat Muna tidak jauh berbeda dengan masyarakat Buton. Dengan demikian, maka akulturasi adat dengan Islam juga masih sangat kental bisa ditemui dalam masyarakat Muna

Islam yang dipraktekkan bercampur dengan kultur lokal sesungguhnya memiliki rujukan pada Islam itu sendiri. Dengan demikian, tidak fair mengatakan bahwa praktek kaum abangan sebagaimana temuan Geertz adalah produk warisan Hindu-Budha atau tradisi animisme. Nakamura (1984:72) menegaskan bahwa konsep *slamet* yang dimaksudkan Geertz dalam ritual *slametan* bukanlah nilai tradisional kaum abangan. Ia adalah konsep yang berasal dari sumber ajaran Islam, yaitu kata bahasa Arab 'salam' yang berarti 'menjadi baik', 'selamat'. Maka yang diminta dalam ritual *slametan* adalah permohonan doa untuk kebaikan, kesejahteraan dan keselamatan. Demikian pula halnya Woodward (1988) menegaskan bahwa agama Jawa berasal dari tradisi Islam dan *slametan* adalah praktek interpretasi teks skriptual Islam dan banyak dipraktekkan secara popular di Asia dan Asia Tenggara. Temuan Muhaimin (2002) dalam masyarakat Cirebon menunjukkan bahwa ritual sesungguhnya berasal dari Islam tekstual dan setiap ritual baik ia religius maupun bukan jika ia dilakukan dengan niat untuk mewujudkan pemujaan kepada Tuhan, maka ritual tersebut dikategorikan ibadah. Lagi pula Muslim yang meniatkan syahadat adalah seorang Muslim dan sebagai bagian dari ummat. Van Bruinessen (2003) menggarisbawahi bahwa proses adaptasi Islam dan adat selalu saja mengalir, sehingga dalam banyak kebudayaan dianggap bukan sesuatu yang saling bertentangan. Oleh sebab itu, tradisi Islam di Jawa dan bagaimana corak keberagamaan seorang Muslim hendaknya dilihat secara apa adanya, sebagai bagian dari proses dinamik untuk menjadi (*becoming*) muslim (Pranowo, 2009), sebagai bagian dari lokal Islam (Woodward, 1999) sebagai sebuah varian Islam.

Penelitian-penelitian yang sudah dilakukan sebelumnya tentang Islam dalam masyarakat menunjukkan bagaimana Islam dilandasi oleh kultur lokal yang memiliki varian yang beragam. Islam boleh jadi adalah tunggal dengan rujukan otentik yang tunggal, yaitu Al Qur'an-Hadist. Akan tetapi, interpretasi terhadap Islam tidaklah tunggal, sehingga wajah Islam juga ditampilkan secara beragam. Islam di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari akar lokalitasnya, oleh sebab Islam yang hadir pada suatu wilayah tertentu tidak lahir dalam kevakuman budaya. Hal inilah yang menjadikan Islam yang tersebar di nusantara menjadi unik dan khas dibandingkan dengan corak Islam dari belahan dunia muslim lainnya, bahkan berbeda cukup jauh dari tanah kelahirannya, Arab. Islam di Indonesia memiliki varian yang membentuk Islam Jawa, Islam Aceh, Islam Sasak, Islam Minang, Islam Sunda, dan seterusnya.

Lokalitas Islam yang memberi warna berbeda sesuai dengan karakter budaya masyarakat setempat sesungguhnya telah dimulai ketika Islam disebarkan pertama kali di tanah Arab. Rasulullah dalam menyebarkan Islam pada masanya menyesuaikan Islam dengan kondisi masyarakat Arab pada saat itu. Sehingga, Islam yang lahir dan tersebar di Arab pertama kali juga adalah Islam lokal Arab. Hanya saja, Islam yang dipraktekkan di Arab dianggap sebagai Islam pusat (*center Islam*) dan Islam yang dipraktekan di luar Arab, seperti halnya di Indonesia dianggap sebagai Islam pinggiran (*peripheral Islam*). Polarisasi Islam pusat dan Islam lokal sesungguhnya bisa dipertanyakan kembali. Bahkan pemahaman Islam lokal sebagai Islam yang hanya dipermukaan tidak bisa diterima begitu saja. Dengan demikian, pandangan kalangan Islam puritan yang membayangkan Islam yang ideal sesungguhnya tak berwujud. Yang bisa dikenali adalah Islam yang riil, yang dipraktekkan oleh masyarakat muslim sesuai dengan corak lokalitas budaya masing-masing.

Keberhasilan proses adaptasi agama dan adat di Asia Tenggara bagi Mulder (1999), oleh karena Islam telah berhasil menemukan akar cangkokannya pada tradisi lokal masyarakat setempat; jika tidak ia

akan tetap terpinggirkan dan tidak akan mendapatkan tempat dalam kehidupan masyarakat. Sisi inilah yang menarik minat banyak antropolog untuk meneliti bagaimana keberagamaan Islam dipraktekkan di berbagai wilayah tidak saja di Indonesia bahkan di belahan dunia Muslim lainnya; untuk menemukan faktor pembeda tradisi Muslim satu wilayah dengan Muslim di wilayah lain (lihat Geertz, 1976). Sebagaimana temuan Geertz, Jawa hanyalah satu contoh bagaimana Islam di Indonesia diinterpretasi dan diapresiasi dengan cara yang unik dan khas oleh masyarakat lokal. Perbandingan lain dengan Sulawesi Selatan yang juga menunjukkan diversitas pemahaman Islam meskipun tidak sevariatif di Jawa (Mattulada, 1976; Pelras, 1985, Ali, 2011). Masyarakat Gayo adalah contoh unik lain dari sebuah masyarakat Muslim yang dengan mulus mengadopsi tata cara adat dalam tradisi Islam (Bowen, 1993). Di Buton, sinkretisme antara budaya lokal dengan Islam dapat diwujudkan secara mapan dalam sistem pemerintahan kesultanan dan sistem kepercayaan masyarakat (Haliadi, 2001), sehingga ikut mempengaruhi daerah-daerah di sekitarnya termasuk di dalam masyarakat Muna.

Banyak hal bisa dilakukan untuk melihat dinamika keberagamaan masyarakat, sebanyak aspek kehidupan masyarakat itu sendiri; baik melalui aspek kepercayaan atau doktrin, aspek penghayatan nilai-nilai yang dianggap benar dan penting, aspek upacara atau ritual, maupun aspek praktek kehidupan sehari-hari. Studi ini menfokuskan pada salah satu ritual inisiasi dalam masyarakat Muna yang disebut dengan ritual *katoba*. Mengkaji ritual adalah mengkaji simbol-simbol dan untuk hal tersebut Geertz (1966) meletakkan ritual sebagai teks yang di dalamnya terdapat simbol-simbol yang saling berhubungan satu dengan yang lain, sehingga membentuk satu totalitas sistem makna dalam masyarakat. Simbol menjadi satu bagian utama dan penting dalam kehidupan manusia. Dengan simbol manusia berpikir, berperasaan, bersikap, berkata-kata atau bahkan diam. Dalam *katoba* Muna, interpretasi dan analisis dilakukan secara komprehensif terhadap simbol-simbol yang meliputi

simbol-simbol dalam mitos/kepercayaan, simbol-simbol dalam alat/bahan yang digunakan, simbol-simbol waktu dan tempat ritual, simbol pemimpin dan peserta ritual, simbol dalam petuah-petuah/nasehat dalam katoba (*wambano toba*), simbol dalam praktek dan aksi ritual, dan hubungan antara simbol yang satu dengan simbol lainnya secara keseluruhan.

Studi ini menfokuskan pada salah satu ritual inisiasi dalam masyarakat Muna di Sulawesi Tenggara yang disebut dengan ritual *katoba*. *Katoba* adalah ritual inisiasi yang dilaksanakan pada anak laki-laki dan perempuan pada usia sekitar 7-14 tahun yang disebut masyarakat sebagai upacara pengislaman. Oleh sebab itu, *katoba* hanya dilaksanakan oleh orang-orang Muna yang muslim. Masyarakat Muna yang non-muslim tidak melaksanakan ritual ini bagi anak-anaknya. Inisiasi untuk anak-anak mereka lebih merujuk pada konsep sakramen menurut agama mereka (misalnya orang Kristen Muna). Dengan demikian, jika menyebut masyarakat Muna maka yang dimaksudkan dalam penelitian ini adalah masyarakat Muslim Muna. Ritual ini merupakan ritual yang dominan dalam masyarakat Muna dan melibatkan banyak orang. Ia menjadi ritual publik, dimana penyelenggaraannya baik dilakukan secara individual maupun kolektif selalu melibatkan tidak hanya keluarga inti dan keluarga luas, tetapi juga masyarakat secara keseluruhan.

B. Landas Tumpu Teoritis

B.1. Inisiasi sebagai Ritual Life-Cycle

Kebudayaan masyarakat memiliki banyak unsur dan salah satu unsurnya adalah ritual. Ritual menyiratkan suatu tindakan yang berulang secara terus menerus dan bertahap, berciri tradisional, menggambarkan tindakan yang menyimbolkan nilai-nilai kepercayaan masyarakat. Liisa-Swantz (1970) mendefinisikan ritual sebagai cara masyarakat mengalami dan mengekspresikan simbol-simbol pemahaman mereka tentang hidup dan lalu mewariskannya kepada

generasi selanjutnya. Winangun (1990: 60) mendefinisikan ritual dengan lebih khusus mengacu kepada ekspresi dari keyakinan dan sikap religius manusia. Lebih detail ritual didefinisikan Turner (1967); Kurtz (1995) sebagai perilaku dan ucapan tertentu pada kesempatan tertentu yang bukan merupakan sebuah rutinitas biasa dan merupakan perwujudan dari nilai suatu kepercayaan keagamaan, serta ditujukan pada suatu kekuatan mistik.

Ritual dibedakan dari upacara (*ceremony*). Sebuah ritual harus mengandung *mistical notion* (Gluckman dalam Swantz, 1970: 66), sementara upacara tidak mengandung hal tersebut. Upacara lebih mengacu kepada kegiatan manusia yang bersifat teknis atau rekreasional dan berkaitan dengan tindakan-tindakan ekspresif dalam hubungan sosial (Dhavamony, 1995: 125). Jadi, ritual mengacu kepada tindakan religius atau magic-spritual dan bersifat *mistical notion* (perasaan dan tindakan mistik), sedangkan upacara mengacu kepada tindakan dalam konteks sosial. Jika upacara berlangsung dalam hal-hal yang profan, maka ritual mengacu kepada hal yang *sacred*/sakral.

Manusia memiliki siklus hidup yang dalam beberapa kebudayaan dianggap sebagai sesuatu yang rentan dan berbahaya, oleh karenanya dipecahkan secara ritual. Studi tentang ritual sebagai siklus hidup (*life-cycle)* dilakukan oleh Van Gennep (1960; 11) yang disebutnya sebagai *rite de passage*. Van Gennep (1960: 11) menetapkan bahwa keseluruhan rangkaian daur hidup manusia senantiasa melewati tiga tahap, yaitu *preliminal rite (rites of separation), liminal rites (rites of transition*), dan *postliminal rites (rites of incorporation*). *Rite de Passage* adalah gerbang/ambang (*threshold*) yang dilewati seseorang atau kelompok dalam memasuki statusnya yang baru yang membedakannya dari keadaan sebelumnya. Tahap separasi adalah tahap dimana “novice” dipisahkan dari lingkungan sosialnya; tahap transisi ketika anak tak memiliki dan dimiliki oleh atribut, status, dan struktur apapun; dan tahap inkorporasi ketika anak dikembalikan kepada lingkungan sosialnya kembali dengan status dan peran baru, serta tanggung jawab yang baru pula.

Konsep Van Gennep dengan *Rites de Passage* ini dikembangkan lebih lanjut oleh Victor Turner dalam penelitiannya terhadap masyarakat Ndembu, Zambia. Turner (1967: 94) mengatakan bahwa *Rite de Passage* secara simbolis merupakan perpindahan individu dari alam plasenta menuju kematian, suatu analogi konsep yang mengacu pada proses kehidupan yang terus menerus dari titik awal kelahiran hingga kematian. Penekanan utama Turner adalah aspek *liminalitas* dan *communitas*-nya. Dalam tahap ini "novive" berada pada kondisi ambang, *in between, in bitwixt,* tak memiliki dan dimiliki oleh status, atribut, dan struktur apapun atau siapapun, tidak ada gradasi, tidak ada perbedaan dalam hal apapun, tidak berada di sini maupun di sana, tidak berada di manapun. Dalam kondisi ini, "novice" biasanya berada dalam kondisi yang sama, mengenakan pakaian yang sama dan terbatas, juga terbatas makanan, minuman, dan istirahat. Oleh Turner kondisi ini disebut dengan *anti-structure* bahkan tidak terstruktur. Dalam fase inilah *drilling* atau latihan dan ajaran-ajaran keprihatinan hidup diberikan. Liminal adalah masa inkubasi bagi sikap dan perilaku baru di mana anak diharuskan memahami ajaran-ajaran suci dan luhur tentang hidup dan tentang hak dan kewajibannya dalam masyarakat. Konsep Turner tentang *liminalitas* digunakan untuk mencermati bagaimana ritual *katoba* bekerja dalam kehidupan masyarakat Muna. Konsep ini digunakan untuk mengkaji mengapa ritual ini sangat penting bagi masyarakat Muna dan tidak hanya dilakukan sekali, tetapi diulang kembali dalam siklus hidup manusia.

Ada dua level yang bisa dicermati dalam ritual: level mikro dan level makro. Level mikro mengacu kepada upaya para tetua agama dan adat menanamkan secara *cross-generational* nilai-nilai yang diharapkan pada anak setelah menjalani ritual dan nilai-nilai yang perlu dihindari. Level makro di sisi lain mengacu kepada upaya menegaskan perasaan etnisitas. Ritual menyiratkan sebuah karakteristik masyarakat tertentu. Ritual *slametan* menurut Beatty (2001) adalah identitas masyarakat Jawa yang mempresentasikan falsafah rukun (*agreeing to differ*); Geertz (1966) menyajikan ritual

kematian dalam masyarakat Pare sebagai sebuah potret konflik antara santri dan abangan, kesenjangan antara praktek-praktek kehidupan Islam dan tradisi lokal; Turner (1967) menyajikan ritual pelantikan kepala suku dalam masyarakat Ndembu sebagai upaya merevitalisasi struktur-struktur sosial dalam masyarakat.

Ritual inisisi anak sebagai bagian dari *life-cycle* mencerminkan maksud dan tujuan-tujuan yang sakral. Ritual *life-cycle* dilakukan salah satunya dengan tujuan purifikasi atau pembersihan diri. Purifikasi (kebersihan/kesucian diri) oleh beberapa tradisi dan agama merupakan tujuan utama dalam ritual inisiasi. Konsep tentang purifikasi dipahami sebagai persyaratan pertama dan utama dalam ritual, baik ritual agama maupun tradisi atau sinkretik keduanya. Islam dengan konsep kesucianya (*thaharah*) merupakan salah satu bagian dari konsep purifikasi yang bagi muslim merupakan persyaratan pertama dan utama sebagai pintu masuk dalam pelaksanaan syari'at. Sholat sebagai bagian dari ibadah muslim tidak akan diterima jika badan dan diri tidak dalam kondisi suci (wudhu/tayamum). Purifikasi juga merupakan prasyarat utama kembali ke jalan fitrah /kembali kepada agama (Abu-Shahlieh, 1998: 2001).

Ritual inisiasi tidak hanya mengacu pada perubahan-perubahan fisik-biologis, tetapi juga perubahan-perubahan sosial pada diri individu maupun komunitas. Salah satu bentuk ritual inisiasi adalah ritual perubahan status yang berhubungan dengan bagaimana seseorang berpindah dari satu status menuju status berikutnya dan bertanggung jawab karenanya, suatu perubahan yang dimulai pada tahap kehidupan hingga kematian. Collins (2005: 328) menyebutnya sebagai sebuah ketegangan yang bergerak dan menjadikan proses tersebut menjadi seimbang, yang mengantarkan seseorang dari satu dunia ke dunia lain (dan kemudian kembali lagi). Perubahan fisik-biologis dalam ritual ditandai dengan simbol-simbol fisik yang secara sederhana berupa gerakan melewati ambang pintu (*threshold*),

sedangkan perubahan sosial ditandai dengan perubahan status, identitas, tanggung jawab dan kewajiban baru (Muir, 1997).

Ritual inisiasi sebagai penanda keremajaan biasanya dilaksanakan pada akhir masa kanak-kanak. Alasan agama atau budaya menjadi dasar pertimbangan dilakukannya ritual, di samping untuk menyambut datangnya usia remaja (*coming-of-age ritual*) yang mengekspresikan transisi status dari kanak-kanak menjadi remaja, bahkan menuju dewasa (Arbuckle, 1982: 230). Dhavamony (1995: 191) menambahkan alasan pelaksanaan ritual sebagai penerimaan individu ke dalam kedewasaan atau kematangan religius. Hal ini menunjukkan bahwa alasan dilakukannya ritual inisiasi adalah penanda diterimanya status baru bagi anak dan pengakuan oleh masyarakat, serta mendapatkan hak-hak sebagai bagian dari anggota masyarakat secara sosial maupun religius.

B.2. Simbol dan Makna dalam Ritual

Ritual bukan entitas yang hadir dalam ruang dan waktu yang kosong, ia hadir memiliki makna dan implikasi tertentu, minimal bagi pelaku budaya yang memilikinya. Karena itu, ritual dalam beberapa hal adalah komunikasi, setidaknya dalam hal transformasi nilai antar generasi. Komunikasi yang didapat dari ritual diwujudkan dalam bentuk simbol-simbol. Simbol adalah unit terkecil dari ritual yang mengandung sekian banyak informasi dan bisa berwujud banyak hal: objek tertentu, aktivitas, kata-kata, hubungan, peristiwa tertentu, gesture (Turner, 1967). Manusia disebut sebagai *animal symbolicum* (Firth, 1973) dan oleh sebab itu, komunikasi yang dilakukan manusia adalah komunikasi simbolis (lewat simbol-simbol bahasa maupun non-bahasa) dan melahirkan pula bahasa-bahasa simbolik. Simbol-simbol ini kemudian dimaknai dengan pemaknaan yang bersifat arbitrer dalam masyarakat.

Simbol mestilah dibedakan dengan index dan icon dalam hubungan antara apa yang dirujuk (*signified*) dan yang menjadi rujukannya (*signifier*). Pierce (dalam Firth, 1973: 61) menjelaskan bahwa hubungan antara *signified* dan *signifier* dalam index bersifat

langsung. Seorang pemburu yang menemukan jejak kaki singa dalam hutan, maka jejak tersebut adalah index bagi keberaniannya berburu. Icon merujuk pada hubungan antara *signified* dan *signifier* bersifat mimikri atau peniruan dari objek. Patung singa merupakan icon dari hewan jantan dan buas. Sementara itu, tanda-tanda dalam simbol mengandung pesan yang bisa mengkomunikasikan sesuatu dan bersifat arbitrer tergantung kesepakatan pelaku budaya. Hubungan antara simbol dengan apa yang disimbolkan bersifat arbitrer, subjektif, kompleks, dan interpretatif tergantung pada konvensi-konvensi sosial, kebudayaan atau kebiasaan. Jika merujuk pada pengertian simbol secara etimologi berasal dari kata Yunani "symbolos" yang berarti tanda atau ciri yang memberitahukan sesuatu kepada seseorang (Herusatoto, 2008). Dengan demikian, singa bisa jadi menjadi simbol keberanian selama ada kesepakatan atau konvensi tentang hal itu.

Kebudayaan adalah sistem simbol yang di dalamnya terdapat hubungan antara simbol dengan rujukannya, dan hubungan antara simbol yang satu dengan simbol lainnya. Simbol melibatkan tiga unsur sekaligus: yaitu simbol itu sendiri, rujukan dari simbol, dan hubungan antara simbol dengan rujukannya (Spradley, 2006). Ketiga unsur tersebut membentuk dasar bagi makna simbolik. Ada dua macam simbol dalam ritual yang dibedakan Turner (1967) dengan simbol dominan dan simbol instrumental. Simbol dominan bisa ditemukan dalam banyak konteks ritual berbeda dan meliputi sistem simbol secara keseluruhan. Sementara simbol instrumental membungkus tujuan tertentu dari tiap-tiap ritual dan maknanya dapat ditemukan hanya jika dihubungkan dengan simbol yang lain. Pohon *mudyi (the milk tree*) dalam masyarakat Ndembu adalah simbol dominan yang memiliki banyak orientasi makna (*polysemy/multivocality*). Ia menggambarkan sistem totalitas hubungan antara individu dan masyarakat yang membentuk masyarakat Ndembu.

Kehadiran simbol dalam kebudayaan mengharuskan interpretasi dan pemaknaan. Pemaknaan terhadap simbol bisa

dilakukan dari cara masyarakat lokal memahami simbol, bagaimana masyarakat bertindak/bersikap secara simbolik, dan bagaimana mereka secara sadar menginterpretasikan apa yang mereka lakukan sebagai perilaku simbolik yang bermakna. Pada level ini, makna sebuah simbol dipahami dari sudut pandang pelaku budaya atau pemilik simbol itu sendiri (tineliti). Simbol diciptakan oleh masyarakat dan maknanya dipahami sebagai sesuatu yang disepakati secara arbitrer. Memahami masyarakat dari sudut pandang mereka akan mendekatkan pemahaman secara lebih terbuka terhadap fenomena kebudayaan suatu masyarakat.

Turner (1967) memberikan tiga bentuk penafsiran simbol, yaitu (1) *exegetical meaning*, berupa makna yang diperoleh dari pelaku budaya setempat. Pemaknaan dalam hal ini bisa diperoleh dengan cara wawancara terhadap pelaku budaya; (2) *operational meaning,* berupa makna-makna yang diperoleh dari tindakan yang dilakukan dalam ritual; (3) *positional meaning*, yaitu makna yang diperoleh melalui interpretasi simbol dalam hubungan totalitas dengan simbol-simbol lainnya. Ketiga penafsiran simbol tersebut akan melahirkan sebuah pemaknaan yang total, mendalam dan komprehensif; dimulai dari pemaknaan dari sudut pandang pelaku budaya, dari segi praktek ritual yang dilakukan, dan pemaknaan terhadap hubungan antara pelaku, tindakan yang dilakukan, dan dengan simbol-simbol lain yang berada dalam satu setting sosial dan budaya.

Dengan demikian, makna harus dilihat dalam totalitas simbol yang melingkupinya. Makna dalam simbol ritual tidak hanya merujuk pada apa yang dikatakan masyarakat tentang hal tersebut, tetapi juga pada apa yang masyarakat lakukan dengannya, pengaruh emosional terhadap makna tertentu dan juga alasan-alasan mengapa seseorang melakukan atau menggunakan simbol tertentu, sementara yang lainnya tidak menggunakan atau melakukannya. Dari makna-makna yang diberikan oleh pelaku budaya, peneliti berupaya untuk menangkap makna totalitas berdasarkan hubungan antara simbol

yang satu dengan simbol lainnya dan konteks keseluruhan simbol tersebut dalam keseluruhan hidup masyarakat.

Ekspresi-ekspresi dalam ritual dapat ditemukan dalam simbol-simbol, baik simbol verbal maupun non-verbal. Ia ada dalam simbol kata-kata yang diucapkan, simbol bahasa yang digunakan, simbol kehadiran, simbol tindakan ritual, dan hubungan simbol-simbol tersebut secara keseluruhan. Sebagai sebuah teks, pembacaan terhadap ritual adalah mempelajari makna simbol-simbol dari sisi pelaku budaya (tineliti) dan berdasarkan pemaknaan pelaku budaya tersebut, peneliti melakukan pembacaan terhadap cara masyarakat memaknai simbol-simbol ritual.

Satu fenomena agama tidak bisa dipandang hanya memiliki satu arti atau makna. Dia boleh jadi memiliki arti dan dimaknai secara berbeda oleh masing-masing individu atau kelompok yang berbeda sebagai tindakan religius mereka. Karena itulah, makna dalam simbol tidaklah tunggal. Makna dalam simbol bisa merujuk pada banyak hal atau *multivocal*/*multivalence* (Turner, 1969; Eliade, 1952), ia meliputi simbol-simbol pribadi atau keseluruhan fenomena, simbol-simbol yang bertentangan atau polarisasi, simbol-simbol yang memiliki arti terpisah atau unifikasi, dan diekspresikan secara terus menerus. Simbol pada dasarnya berhubungan dengan dinamika sosial masyarakat. Ia hadir untuk merepresentasikan masyarakat itu sendiri. Bagi Turner (1967), ritual, kepercayaan dan simbol berhubungan sangat erat satu sama lain dan dalam beberapa konteks menyebabkan tindakan atau aksi sosial. Ia menjadi pendorong atau kekuatan yang menyebabkan seseorang atau kelompok melakukan aksi tertentu. Pendeknya, semua dinamika sosial masyarakat diringkas ke dalam representasi tunggal, yaitu simbol-simbol dan menegaskannya dalam ritual.

Oleh karena itu, masyarakat bisa saja berbagi simbol tetapi belum tentu berbagi maknanya. Maka dari itu, simbol bisa dipahami secara berbeda oleh masyarakat yang berbeda, bahkan dalam masyarakat yang sama (Turner, 1967; Ozlem, 2010; Cohen, 1985).

Pemaknaan yang sama bukan menunjukkan kepatuhan pelaku budaya, akan tetapi mereka memaknai simbol yang sama secara dan dengan cara bersama-sama pula. Sebaliknya, pemaknaan yang tidak sama bukan menunjukkan pengingkaran atau penyimpangan, akan tetapi cara mereka memaknai simbol dengan cara dan orientasi yang berbeda.

Kajian tentang ritual ditegaskan Geertz (1966) bukan untuk menetapkan hukum atau polaritas, tetapi merujuk pada analisis interpretif untuk mencari dan menemukan makna. Meskipun demikian, mempelajari makna simbol tidak hanya melihat apa yang terlihat secara kasat mata. Apa yang disajikan dalam simbol bukanlah apa yang muncul di permukaan (*surface fact)*, akan tetapi merujuk pada apa yang lebih dalam/tersembunyi dari apa yang tampak (*deep fact)*. Pencarian makna bukan dengan cara mengungkapkan fakta-fakta kebudayaan tertentu, tetapi yang paling penting adalah sejauh mana seorang antropolog mampu menjelaskan apa yang terjadi dalam kebudayaan tertentu (bukan hanya sekedar fakta-fakta), mengungkapkan teka-teki dan misteri tentang pelaku budayanya, latar belakang (yang awalnya tidak tampak) yang melatari tindakan tertentu. Geertz (1966) menyebut cara tersebut dengan "appraisal", sebuah cara penggambaran yang lebih baik.

Oleh sebab itu, studi tentang ritual mengharuskan studi tentang apa yang ada dibalik apa yang terlihat. Firth (1973) menyebut hal tersebut dengan *disjunction*, sebuah gap antara apa yang terlihat di permukaan dengan makna-makna di baliknya. Mempelajari makna dalam simbol-simbol kebudayaan bukan dengan cara mempertanyakan suatu simbol tertentu merujuk pada apa, tetapi mempelajari hubungan antara simbol tersebut dengan simbol lainnya hingga akhirnya akan membentuk satu makna total dan menyeluruh.

B.3. Identitas Keislaman

Sebuah ritual dalam masyarakat bisa memperlihatkan identitas masyarakat tersebut yang diwujudkan lewat simbol-simbol. Identitas mengacu kepada batasan yang membedakan diri sendiri dengan orang

lain. Masyarakat menciptakan tradisi, misalnya dalam bentuk ritual salah satunya untuk membedakan dirinya atau menunjukkan keberadaan dirinya dalam hubungannya dengan orang lain. Dalam masyarakat tradisional, ritual merupakan elemen penting dalam kesadaran komunitas tentang identitas dirinya (La Fontaine, 1985) sebagai salah satu cara memposisikan diri dengan identitas luar. Ritual menjadi salah satu cara untuk mengekspresikan sesuatu yang dianggap penting dalam masyarakat sebagai satu wadah komunikasi untuk menunjukkan keberadaan (identitas) dirinya. Ritual juga merupakan media untuk menjembatani dua atau lebih entitas yang berbeda.

Identitas melekat pada diri seseorang atau kelompok masyarakat tertentu dengan kriteria-kriteria yang ditetapkan bersama yang membedakannya dengan sesorang atau kelompok yang lain. Hall (dalam Osmani, 2007: 68) menetapkan bahwa identitas sebagai rangkaian dan harapan-harapan sosial yang berhubungan dengan diri sendiri dan orang lain yang dilatarbelakangi oleh persamaan dan perbedaan. Dengan demikian, identitas budaya merupakan perasaan kepemilikan dan ide yang sama mengikat satu individu atau kelompok masyarakat dalam satu kebudayaan tertentu.

Identitas mengacu kepada status sosial yang bisa berupa identitas budaya dan bisa pula identitas agama atau kedua-duanya. Identitas sosial yang dibahas dalam studi ini adalah identitas agama atau identitas keislaman atau apa yang dimaksudkan dengan menjadi Islam. Dengan begitu, keislaman adalah sebuah identitas sosial-agama. Ia dibangun oleh kriteria-kriteria agama, apa yang dimaksudkan sebagai Islam dan bagaimana keislaman itu dikonsepsikan. Keislaman dalam hal ini adalah sebuah kondisi atas pengakuan "apa yang dimaksudkan sebagai Islam". Maka, keislaman sebagai sebuah identitas adalah menetapkan pada kondisi yang bagaimana masyarakat atau kelompok tertentu dianggap sebagai Islam dan bagaimana keislaman tersebut dibangun.

Keislaman ditandai dengan ikrar secara lisan dan dalam praktek. Secara lisan, menjadi Islam ditandai dengan diikrarkannya dua kalimat syahadat. Abu Shahlieh (1998) menegaskan bahwa penanda keislaman terletak pada sirkumsisi dan *oral symbolic* berupa deklarasi syahadat. Dalam praktek, menjadi Islam ditandai dengan sirkumsisi atau khitan. Maka, bagi nonmuslim yang masuk Islam, selain keharusan mengucapkan dua kalimat syahadat, ia juga diwajibkan untuk melakukan sunat atau khitan secara Islam. Dalam berbagai studi ditemukan bahwa masyarakat muslim di berbagai wilayah meyakini dan mempraktekkan sirkumsisi atau praktek sunat sebagai penanda keislaman seseorang. Dalam masyarakat Jawa dan Madura (Putranti, 2000; Darwin, 2001), masyarakat Muslim Banjar (Hasan, tt), masyarakat Sunda (Newland, 2000), dalam masyarakat Ternate (Depdikbud, tt), juga dalam masyarakat Muslim Zanzibar, Afrika Timur (Cory, 1948).

Keislaman sebagai sebuah identitas sosial bisa diketahui lewat simbol-simbol, baik simbol verbal maupun nonverbal. Dengan demikian, identitas keislaman adalah simbol-simbol yang dimaknai sebagai Islam. Simbol-simbol yang dimaknai sebagai Islam bisa saja menunjukkan hal-hal yang berasal dari Islam, tetapi juga bisa berasal dari selain Islam yang lalu dimaknai masyarakat tertentu sebagai bagian dari tradisi Islam. Masyarakat Islam Indonesia menurut banyak penelitian antropologi tidaklah benar-benar "murni" Islam. Islam yang dipraktekkan dalam masyarakat Islam di Indonesia adalah Islam yang merupakan hasil adaptasi dan akomodasi dengan praktek tradisi lokal yang bisa jadi dianggap sebagai non Islam atau bahkan bertentangan dengan Islam. Praktek Islam dalam masyarakat Jawa, misalnya adalah contoh bagaimana Islam mengalami sinkretisasi dalam jangka waktu yang cukup lama (Geertz, 1950; Jay, 1969; Nakamura, 1984; Koentjaraningrat, 1985). Pada akhirnya, begitu sulit untuk membedakan secara tegas yang mana Islam dan mana yang non Islam dalam kebudayaan Jawa. Begitu pula halnya dengan sinkretisme

antara adat Buton dengan kepercayaan Islam sebagaimana temuan Haliadi (2001).

Elemen-elemen dalam kebudayaan Jawa baik itu dalam bentuk babad, tembang, mitos, ataupun wayang menurut Ahimsa-Putra (2006) oleh masyarakatnya menjadi satu kesatuan dengan Islam. Elemen-elemen tersebut menyatu dengan cara yang licin dan halus lewat relasi-relasi tertentu; relasi genealogis, relasi analogis, relasi historis, relasi profesis, dan relasi kooperatif mampu menyatukan Islam dengan tradisi Jawa dan tradisi pra-Islam (Ahimsa-Putra, 2006: 371). Dengan berbagai macam relasi tersebutlah mampu membentuk satu kebudayaan Jawa yang menyatukan dan memadatkan relasi antara Islam, Jawa, dan Pra-Islam dalam hubungan yang cair. Di Buton, konsep kelahiran kembali dikatakan Haliadi (2001) sebagai *rohi polimba* (roh yang berpindah) yang timbul dalam masyarakat Buton sebagai perpaduan antara kepercayaan Islam tentang "roh" dan kepercayaan Buton tentang "kematian". Kepercayaan ini merupakan bentuk pengetahuan yang dikembangkan Oleh Sultan Muhammad Idrus Qaimuddin dan Abdullah Ghaniyu yang menghimpun pengertian kematian secara tradisional dan roh secara Islam.

Dari temuan tersebut dapat dikatakan bahwa keislaman dimaknai secara berbeda oleh setiap masyarakat yang berbeda. Dalam masyarakat Cirebon, setiap ritual baik ia religius maupun bukan jika ia dilakukan dengan niat untuk mewujudkan pemujaan kepada Tuhan, maka ritual tersebut dikategorikan ibadah dan dikategorikan sebagai Islam (Muhaimin, 2002). Begitu pula halnya dalam masyarakat Tegalroso, betapapun kecilnya seorang muslim melakukan komitmen keagamaanya, tidak ada satupun masyarakat yang mengingkari keberadaanya sebagai muslim (Pranowo, 2009: 365).

Dengan demikian, penanda keislaman tidaklah tunggal, sebab menjadi Islam atau keislaman ditetapkan oleh masyarakat berdasarkan perjalanan sejarah dan kultur masyarakat tersebut. Pada dasarnya konsep keislaman adalah konsep yang menimbulkan perdebatan tersendiri. Keislaman adalah persoalan komitmen yang

mengacu kepada bagaimana keislaman itu dicirikan atau bagaimana menjadi pemeluk Islam yang sebenarnya. Salah satu kunci perdebatan tersebut sebagaimana disebutkan Hassan (2005: 437) adalah keislaman harus dapat terbukti lewat sikap atau perbuatan, lewat etika, dan pengetahuan. Oleh sebab itu, Ahimsa-Putra (2007: 709) menawarkan untuk melihat identitas sebagai perangkat simbol dan tanda yang wujudnya situasional dan kontekstual.

Keislaman tidak hanya terbatas pada salah satu aspek dan tidak pula cukup dilihat dalam periode yang pendek. Mengamati Islam adalah meneliti pada tataran "discursive tradition" (Asad dalam Anjum, 2007), pada "practical Islam" (Ali, 2011), pada "discourse" (Bowen, 1993). Konsep "discursive tradition" bagi Asad mengacu pada aspek yang bagaimana keotentikan tersebut diterapkan dan kriteria yang bagaimana dia mendapatkan pembenaran.

> Islam sebagai "discursive tradition" dimaknai Asad sebagai;
>
> "Historically envolving set of discourse, embodied in the practices and institutions of Islamic society and hence deeply imbricated in the material life of those inhabiting them" (Asad, 1986).

Islam sebagai tradisi dengan corak keberagamaan masyarakatnya dicirikan oleh rasionalitas atau alasan kebenaran yang berasal dari teks agama, sejarahnya, dan institusinya. Disebut dengan paktek-praktek Islam sebab ia diotorisasi oleh tradisi diskursif dalam Islam (entah oleh alim ulama, khatib, sufi, syekh, atau para orang tua) dan ditujukan untuk Muslim (Asad, 1986). Ia memiliki sejarah tersendiri yang menghubungkan masa lalu (masa dimana praktek keberagamaan tersebut ditetapkan) dan masa yang akan datang (bagaimana praktek keberagamaan tersebut terus berlangsung pada masa mendatang) lewat pelaksanaannya pada masa kini (bagaimana ia dihubungkan dengan praktek, institusi, dan kondisi sosial yang lain).

Keislaman bisa dilihat dalam praktek ritual yang kaya akan simbol-simbol. Dari simbol-simbol tersebut, keislaman akan bisa

terdeteksi yang lalu bisa menunjukkan sebuah identitas sosial, dalam hal ini adalah identitas sosial-agama. Dalam konteks ini, meneliti ritual untuk mengkonfirmasikan identitas sosial masyarakat adalah mengamati bagaimana cara masyarakat mempraktekkan Islam. Keislaman dalam masyarakat yang dilihat pada aspek praktek, wacana atau tradisi diskursifnya berarti melihat keislaman sebagai sebuah proses dinamika sosial masyarakat.

Identitas dikonstruksi masyarakat berdasarkan dinamika sosial masyarakat tersebut, berhadapan dengan konteks sosial yang lebih besar. Dengan demikian, identitas diyakini merupakan sesuatu yang sengaja diciptakan (King, 1982; Vickers, 1989; Hall, 1992; Eriksen, 1993; Kipp, 1993; Kahn, 1995, Picard, 1997; Wood, 1998). Konstruksi identitas ini merupakan sesuatu yang berlangsung terus menerus dan berkesinambungan (Pilliang, 2002: 10) dan "sesuatu yang tidak pernah sempurnah" (Hall, 1990). Dalam konteks ini, dapat dipahami bahwa identitas bukanlah entitas yang statis, ia terus berproses sepanjang dinamika masyarakat tersebut. Karena itu, identitas keislaman bisa saja mengalami perubahan, bisa dipertanyakan, diperdebatkan, dinegosiasikan, bahkan bisa diganti.

BAB II
ORANG MUNA; DULU DAN KINI

A. Muna; Legenda Asal Usul

Muna tidaklah terlepas dari legenda yang membentuk kehidupan masyarakatnya. Cerita legenda bahkan sejak awal menjadi bagian dari sejarah Muna itu sendiri. Namun demikian, legenda bukanlah satu-satunya aspek yang melingkupi kehidupan masyarakat Muna. Masyarakat ini memiliki sejarah yang bisa dibuktikan secara tertulis dalam upayanya membentuk satu masyarakat dan kebudayaan yang mandiri dan survive di tengah-tengah masyarakat lainnya. Masyarakat Muna menyebut penduduk dan pulau mereka dengan sebutan Wuna, sedangkan orang Belanda menyebutnya dengan Muna, hingga lebih dikenal dengan nama tersebut. Orang Portugis menyebut daerah ini dengan Pantsi dan orang Bugis-Makassar menyebutnya dengan Pancana (Burhanuddin, et al, 1977). Sebutan Pancana ini sebagaimana nama yang tertulis dalam perjanjian Bongaya pada tanggal 18 November 1667 (Batoa, 1991: 2). Kata Wuna sendiri dalam bahasa lokal berarti bunga. Penggunaan nama tersebut merujuk pada barisan batu berbunga (*kontu kowuna*) yang terletak di bekas ibu kota kerajaan Muna masa lampau, Tongkuno. Kata Muna juga menjadi sebutan bagi suku dan bahasa lokal masyarakat setempat. Muna adalah salah satu suku terbesar di Sulawesi Tenggara di samping suku lainnya seperti Buton, Tolaki dan Moronene. Meskipun memiliki bahasa yang satu yaitu bahasa Wuna atau Muna, akan tetapi penduduk daerah ini memiliki beragam dialek yang berlainan, seperti bahasa Muna dialek Wuna, dialek Gu (Lakudo), dialek Katobengke, dialek Kadatua, dialek Labora, dan dialek Siompu (Burhanuddin, 1979). Perbedaan dialek dalam

bahasa Muna tersebut lebih disebabkan oleh kondisi geografis yang membedakan antara satu wilayah dengan wilayah lainnya. Dalam percakapan sehari-hari, orang-orang Muna bisa membedakan asal usul daerah teman bicaranya dari dialek bahasa Muna yang digunakannya. Namun demikian, dewasa ini, setiap orang bisa melebur bersama lingkungannya sehingga penanda dialek bukan penanda yang mutlak untuk membedakan asal usul daerah.

Versi lain yang berkembang di masyarakat menyebutkan bahwa Muna sesungguhnya berasal dari ringkasan kata "Munajat" yang berpasangan dengan kata "Butuni" (Buton). Kedua wilayah ini dalam sejarahnya memiliki keterkaitan yang erat, baik secara genealogis, intelektual, politik, dan kultur. Munajat adalah sebuah kata bahasa Arab yang berarti "memanjatkan doa" dan kata ini identik dengan Islam. Menurut masyarakat, penamaan pasangan "Munajat-Butuni" dianalogikan kepada penyebutan "Mekkah-Madinah" di tanah Arab. Pelekatan nama Buton-Muna pada Mekkah-Madinah merupakan satu cara masyarakat Muna melekatkan identitas mereka sebagai orang Islam.

Cerita yang berkembang di masyarakat memuat kisah tentang asal mula terbentuknya koloni atau komunitas pertama di Pulau Muna. Masyarakat juga memiliki cerita tentang asal usul kerajaan Muna. Cerita-cerita tersebut adalah tradisi oral (*folklore*) yang berkembang dengan banyak versi. Meskipun demikian, oleh masyarakat ia dipercayai sebagai kebenaran dan nyata adanya. Dari cerita tersebutlah berkembang sistem dan organisasi sosial politik dalam masyarakat Muna. Dalam perkembangan selanjutnya, masyarakat terus bertambah sehingga dirasakan perlu untuk membentuk sistem politik untuk mengatur tata cara pemerintahan dalam lingkup terbatas. Inilah yang menjadi cikal bakal berdirinya kerajaan di Muna.

Ketika perahu Sawerigadi terdampar di Butu (sebuah kampung di pantai Timur Pulau Muna), ia membawa rombongan sebanyak 40 orang. Karena perahu yang ditumpangi telah kandas dan bocor,

mereka menyebar ke berbagai tempat. Ada yang menuju Buton, sebagian lain menuju Mekongga (Konawe sekarang ini), yang lain menuju arah barat Pulau Muna, dan ada pula yang kembali ke Luwuk. Di setiap tempat yang mereka singgahi, mereka selalu menamakan diri dan kampung di mana mereka tinggal sebagai Sawerigadi, hingga saat ini ada kampung di Muna yang bernama Lagadi. Nama ini dipercayai sebagai cara lidah orang Muna menyederhanakan ucapan Sawerigadi.

Di Butu, sebagian rombongan Sawerigadi membentuk koloni dan menamakan diri sebagai "Wamelai". Mereka menunjuk seseorang untuk menjadi pemimpin yang disebut dengan *Mieno Wamelai*. Kelompok ini mengadakan interaksi dan perkawinan dengan orang *To Muna* sehingga penduduk terus bertambah. Mereka kemudian membentuk kampung baru yang lebih luas yang disebut "Tongkuno". Kampung ini dipimpin oleh seorang "kamokula" sehingga disebut dengan *Kamoulano Tongkuno*. Letaknya ada di sebelah Barat Pulau Muna dan sekarang menjadi salah satu nama kecamatan di Kabupaten Muna.

Dengan demikian, penduduk pertama masyarakat Muna adalah keturunan dari koloni "Wamelai" dan "Tongkuno". Mereka ini adalah primus interparis dalam struktur sosial masyarakat Muna. Dari sini, masyarakat terus berkembang oleh karena hubungan perkawinan di antara mereka. Mereka memerlukan tempat baru yang lebih sesuai bagi kehidupan mereka, sehingga membentuk kampung-kampung baru yang dikepalai oleh "*mieno*" atau "*kamokula*". Dengan semakin berkembangnya masyarakat, mereka bersepakat untuk membentuk delapan kampung baru. Empat kampung dikepalai oleh *mieno* dan empat kampung lainnya dikepalai oleh *kamokula*. Empat kampung yang dikepalai oleh *mieno* adalah kampung Kancitala yang dikepalai Mieno Kancitala, Kampung Kaura dikepalai oleh Mieno Kaura, Kampung Lembo dikepalai oleh Mieno Lembo dan Kampung Ndoke dikepalai oleh Mieno Ndoke. Empat kampung lainnya, yaitu Kampung Tongkuno dikepalai oleh Kamokulano Tongkuno, Kampung Barangka dikepalai oleh Kamokulano Barangka, Kampung Lindo dikepalai oleh

Kamokulano Lindo, dan Kampung Wapepi dikepalai oleh Kamokulano Wapepi (Batoa, 1991: 4; L.A. Rasyid, 2010). Delapan kampung disebut dengan rumpun atau keluarga Wamelai dan dipimpin oleh Kamokulano Tongkuno. Ibu kota pemerintahannya di Lambu Bhalano (sebelah utara kampung Barangka lama). Delapan kampung atau rumpun Wamelai adalah cikal bakal sistem politik pemerintahan di Muna.

Pada masa itulah menurut folklor masyarakat muncul seseorang sakti yang dipercaya berasal dari sebatang bambu. Orang itu bernama La Eli dan bergelar Baidul Zaman atau orang Muna mengenal dengan sebutan *Bheteno ne Tombula*, artinya manusia yang berasal/keluar dari bambu. Karena menganggapnya sakti, penduduk mengangkatnya sebagai raja. Permaisurinya bernama Tanri Abe (Tanri Abeng) dan dari keturunannya lahirlah tiga orang, satu putra dan dua orang putri. Putra tersebut dinamakan Kaghua Bhangkano Fotu dan dua orang putri bernama Runtuwulao dan Wakila Mbimbito. Putra raja yang bernama Kaghua Bhangkano Fotu kemudian menjadi raja Muna ke-2 pada tahun 1467 menggantikan sang ayah. Sementara putri Wakila Mbimbito menikah dengan La Nsikakabu, putra Mieno Wamelai yang kemudian diangkat sebagai penasehat raja. Putri satu lagi, Runtu Wulau memilih untuk pergi ke Luwuk. Dengan demikian, pada awalnya ada dua kelompok elit dalam struktur sosial dan struktur pemerintahan masyarakat Muna, yaitu keturunan raja Bheteno Ne Tombula dan keturunan Mieno Wamelai. Keturunan Bheteno ne Tombula yang melahirkan raja-raja di Muna dan keturunan Mieno Wamelai berhak menduduki jabatan *bhonto balano* (dewan kerajaan) atau *mintarano bitara* (hakim).

Semua raja di Muna sebelum masuknya Islam bergelar Sugi. Gelar ini dimulai dari Raja Muna ke-2 hingga raja Muna ke-4, Sugi Manuru. Berturut-turut raja-raja di Muna yang memerintah sebelum masuknya Islam adalah Raja Muna II Sugi Patola (1467-1477), Raja Muna III Sugi Ambona (1477-1497), Raja Muna IV Sugi Patani (1497-

1512), Raja Muna V Sugi La Ende (1512-1527), Raja Muna VI Sugi Manuru (1527-1538) (Batoa, 1991: 6).

Raja Muna pertama bernama La Eli atau dikenal dengan *Bheteno ne Tombula*. Cerita ini berkembang di masyarakat dengan banyak versi. Ada yang mengatakan La Eli adalah Sawerigadi dan ada pula yang mengatakan bukan. Beberapa tokoh adat juga mengatakan bahwa ia juga bergelar Baidul Zaman. Sebagian lain meyakini bahwa La Eli berasal dari kerajaan Luwu, Sulawesi Selatan (wawancara P ST, Februari 2012). Ada pula yang mengatakan bahwa ia adalah keturunan Arab sehingga diberi gelar Baidul Zaman (wawancara P ST dan P KZ). Pendapat ini agak mengherankan sebab Nama Baidul Zaman adalah nama yang berbau Arab, sementara Islam baru masuk ke Muna sekitar tahun 1540-an, jauh setelah kedatangan raja pertama tersebut yang diperkirakan pada tahun 1300-an (wawancara P ST). Versi lain mengatakan bahwa La Eli sebetulnya adalah orang asli Muna yang merupakan cucu dari ratu Buton pertama, Wakaka (L.A. Rasyid, 2010).

Bheteno ne Tombula berarti manusia yang berasal dari bambu. Disebutkan bahwa asal usul raja tersebut keluar dari sebatang bambu tolang. Cerita rakyat mengisahkan bahwa ia ditemukan oleh beberapa orang Muna yang sedang mencari bambu di hutan untuk membuat *lambu balano* atau tempat untuk bermusyawarah bagi warga. Penduduk setempat lalu memberikan nama berdasarkan peristiwa yang mereka temui barusan, yaitu Bheteno ne Tombula atau manusia yang keluar atau berasal dari bambu. Singkat cerita, orang yang keluar dari bambu lalu diangkat oleh penduduk setempat sebagai raja.

Masyarakat Muna tetap mempercayai bahwa Bheteno ne Tombula adalah raja pertama. Dalam versi yang lain ada pula yang mempercayai bahwa Bheteno ne Tombula adalah Sawerigading. Tokoh Sawerigading ini dalam lidah orang Muna diucapkan dengan Sawerigadi. Sebutan Sawerigadi sebagai cara adaptasi lidah orang Muna yang kesulitan mengucapkan fonem /ng/. Bheteno ne Tombula atau La Eli atau Sawerigadi menurut legenda rakyat membawa

rombongan 40 orang dan kandas di sebuah tempat bernama Butu. Tempat tersebut lalu disebut dengan *bahutara* yang berarti perahu (bahtera). Sebelum kedatangan rombongan Sawerigadi, telah terdapat penghuni di Pulau Muna yang disebut dengan *To Muna* (orang Muna) (Batoa, 1991: 3). Mereka inilah yang dipercayai sebagai penduduk pertama pulau Muna. Mereka pulalah yang mengangkat Bheteno ne Tombula sebagai raja pertama.

Tokoh Sawerigading sesungguhnya bukanlah tokoh asing dalam tradisi lokal penduduk Sulawesi Tenggara. Ia berperan sebagai tokoh yang menghubungkan tali kekeluargaaan, kekerabatan dan persatuan di banyak suku di Sulawesi Tenggara (Zuhdi, 2010: 145). Jejak tempat terdamparnya perahu Sawerigadi tersebut masih dapat dilihat. Tempat tersebut sekarang membentuk batu karang yang mirip dengan perahu (bahtera). Maka, penduduk Pulau Muna menamai tempat tersebut dengan Desa Bahutara (bahtera yang artinya perahu). Bahutara dikenal juga dengan nama *Kontu Kowuna* (batu berbunga) yang terletak tidak jauh dari pusat kota lama (Batoa, 1991: 3).

Sawerigading dikenal oleh masyarakat Sulawesi Tenggara dengan berbagai julukan yang berbeda. Dalam sebuah sumber ia disebutkan adalah seorang bangsawan kerajaan Luwu yang perahunya kandas di Muna pada tahun 1350 (Burhanuddin, et al, 1977; L.A. Rasyid, 2010). Masyarakat Tolaki di Mekongga (Kolaka) menyebut tokoh Sawerigadi dengan Larumbalangi, dalam masyarakat Buton sebagai Sinoya, dan di Muna ia juga dikenal dengan Baidul Zaman (lihat Zuhdi, 2010: 144). Kesamaan cerita bangsawan Bugis ini di beberapa wilayah Sulawesi Tenggara diceritakan secara ajaib berasal dari langit, laut atau dari dalam bambu.

Tokoh ini tidak hanya dikenal di Muna atau daerah lain di Sulawesi Tenggara, tetapi hampir semua penduduk jazirah Sulawesi mengenal tokoh ini sebagai seorang petualang dan penjelajah, sehingga penduduk setempat memiliki cerita yang kurang lebih sama sebagai tokoh pendatang yang menelorkan cikal bakal raja-raja di daerah-daerah yang disinggahinya. Sebut saja misalnya dalam cerita

masyarakat Laujé, Sulawesi Tengah (Nourse, dalam Robinson, 2005: 216), di Ara, Bulukumba (Pawiloy, 1987), di Luwuk Banggai, Sulawesi Utara (Padeatu, 2005). Tidak hanya itu, cerita tokoh Sawerigading ini terdapat pula di Gorontalo, Riau dan Malasyia (Andaya, dalam Robinson, 2011). Sawerigading adalah tokoh utama bangsawan Bugis yang berasal dari epic La Galigo yang ditulis sekitar abad ke-18, sebuah epic terpanjang yang ditulis sebanyak 6000 halaman dengan bahasa Lontara Bugis.

Dominasi cerita Sawerigadi di Muna dan berbagai daerah lain di jazirah Sulawesi menunjukkan kuatnya pengaruh kultur Bugis dalam wilayah-wilayah tersebut. Di Luwuk, tokoh pemimpin juga diyakini berasal dari kayangan. Ia disebut *To Manurung* atau manusia yang turun dari langit ketujuh atau manusia yang berasal dari langit (Andaya, tt: 24). Asal mula manusia yang berasal dari kayangan atau langit ketujuh bisa diterjemahkan sebagai seseorang yang datang dari luar (Lihat Pangeran, dalam Fadhilah, 2000).

Siapapun Bheteno Ne Tombula, apakah ia dinamakan dengan Sawerigadi, Baidul Zaman dan darimanapun asalnya, raja ini adalah seseorang yang berasal dari luar, bukan seseorang yang berasal dari orang Muna asli atau keturunan Mieno Wamelai yang melakukan kawin mawin dengan orang Muna. Manusia yang berasal dari kayangan sebagaimana diyakini sebagai *To Manurung* di Luwuk boleh jadi diterjemahkan dalam lokalitas masyarakat Muna sebagai seorang yang berasal dari bambu yang asal usulnya bersifat gaib. Namun demikian, ada pula versi lain menerjemahkan kata *bheteno ne tombola* bukan secara apa adanya. Penulis berjumpa dengan seorang tokoh adat dan tokoh agama di Desa Loghia, P LI dan menceritakan versi lain dari tokoh lokal yang bernama *Bheteno ne Tombula*, sebagaimana diungkapkan berikut:

> Hilangnya sejarah di Muna ini salah satunya adalah senang sekali menghilangkan fakta sejarah dan yang kedua terkadang membuat kisah atau sejarah yang hanya terkait dengan dirinya. Sehingga yang lain itu terkadang disembunyikan. Yang saya

> pelajari selama saya hidup ini, Nak semua saya bongkar habis apalagi itu untuk kajian riset ilmiah. *Kan* banyak tulisan sejarah di Muna yang dibuat sama sekali tidak masuk logika. Satu contoh yang keluar dari bambu itu anggapan yang sangat keliru, *tombula*. *Tombula* itu dua suku kata "tombu" dan "la". *Tombu* artinya kelompok atau lingkungan sedangkan *la* itu adalah lurus, jadi kelompok atau manusia yang lurus. Jadi, manusia yang berasal dari orang-orang yang lurus atau benar. Asumsinya karena yang dianggap keluar dari bambu ini adalah keturunan dari Sayidina Ali melalui Fatimah Az Zahra... Salah satunya keturunan nya adalah Baidul Zaman yang merupakan kakek dari Zaizul Zaman yang dikatakan *Bheteno ne Tombula* itu tadi. Di Muna, orang itu dimaknai sebagai orang yang keluar dari bambu. Tetapi yang saya pahami dan yang saya pelajari dari kakek saya La Wudhu almarhum memahamkan seperti itu. Bukan dari bambu, tetapi berasal dari kelompok orang-orang yang lurus yang benar sehingga dikatakan *tombula*. Memang ada jenis bambu yang lurus yang disebut dengan tolang, tetapi yang dimaksud dengan *tombula* itu adalah "kelompok yang lurus".

Yang dimaksud dengan *Bheteno ne Tombula* menurut versi ini adalah manusia yang berasal dari kelompok atau lingkungan yang lurus. Jadi, penyebutan *Bheteno ne Tombula* tidaklah dianggap sebagai cerita kehebatan seorang manusia yang berbau mitos, akan tetapi seseorang yang berasal dari kelompok orang yang lurus dan terpandang. *Bheteno ne tombula* adalah seorang bangsawan yang berasal dari keturunan yang lurus dan terpandang. Permaisurinya adalah Taliabe (Tanri Abe) yang berasal dari Luwu dan datang ke Muna dengan menumpang sebuah talam (*palangga*). Menurut cerita, Taliabe sesungguhnya adalah Tanri Abeng. Dalam lidah orang Muna disederhanakan menjadi sebutan Taliabe. Ia ditemukan penduduk terdampar di Napabale, Lohia. Oleh penduduk, ia kemudian digelari dengan Sangke Palangga, artinya putri yang diangkat dari palangga.

Tidak bisa dipastikan kapan persisnya penduduk pertama kali menetap di Pulau Muna, tetapi ada beberapa bekas yang menunjukkan bahwa daerah ini telah dihuni oleh manusia pada zaman pra-sejarah

kira-kira ratusan tahun S.M. dilihat dari beberapa gua yang diduga merupakan tempat hunian manusia pada masa tersebut. Gua-gua tersebut di antaranya adalah gua Metanduno, Gua Liang Kabori, Gua Wabose dan Gua (Benteng) Toko (Burhanuddin, et al, 1977). Dalam gua-gua tersebut terdapat beberapa tulisan dan lukisan di antaranya adalah lukisan manusia, penunggang kuda, orang menombak rusa, matahari, anjing, buaya, perahu layar yang menunjukkan masa berburu dan bisa pula menandakan masa bercocok tanam yang berpindah-pindah. Bahkan dalam Goa Sugi Patani di Desa Liang Kabori terdapat jejak layang-layang kuno Muna yang terbuat dari daun kolope (*Discorea Hsipida.sp.*). Layang-layang ini mematahkan anggapan bahwa di Cinalah layang-layang tertua di dunia ditemukan tahun 2.400. Sementara itu, beberapa arkeolog seperti Wolfgang Bieck mengatakan bahwa layang-layang ini jauh lebih tua sekitar 1.600 tahun dari layang-layang di Cina 2.400 tahun yang lalu (Kompas, 18 Juni 2011). Fakta ini menunjukan bahwa layang-layang di Muna berusia sekitar 400-10.000 tahun yang lalu jika dihubungkan pula dengan penemuan lukisan di goa-goa Sulawesi. Terlepas dari semua perdebatan, penemuan tersebut menunjukkan bahwa Muna sudah berpenghuni sejak sekitar 400 tahun yang lalu.

B. Geografis dan Demografis

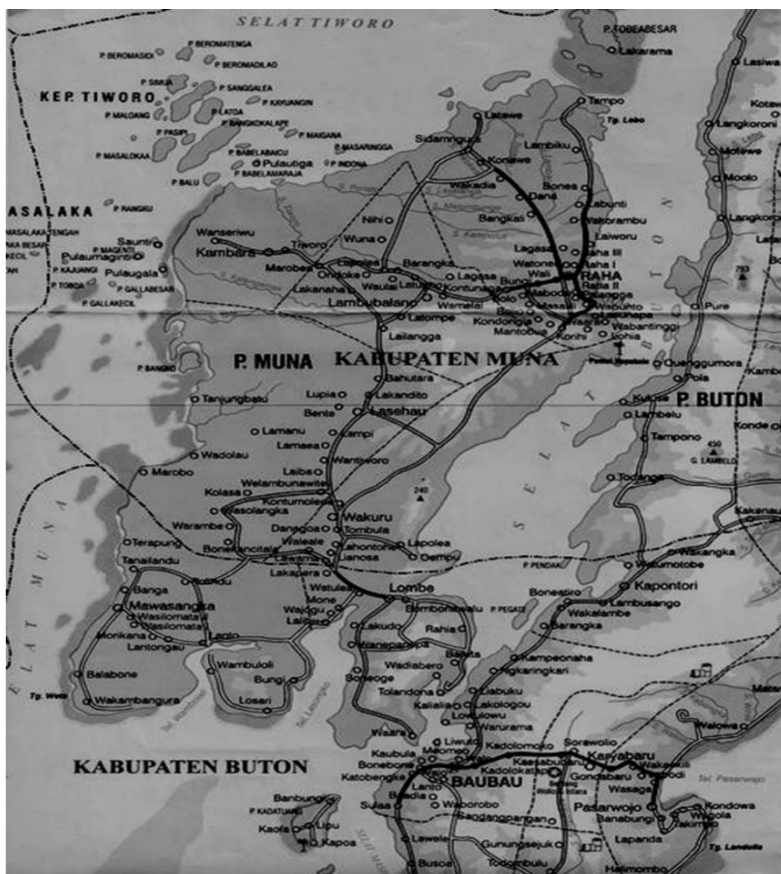
Muna adalah daerah kepulauan yang masuk dalam wilayah administratif Kabupaten Muna, salah satu wilayah Provinsi Sulawesi Tenggara. Secara geografis, Kabupaten Muna terletak di pulau Muna dan sebagian Pulau Buton bagian utara serta pulau-pulau di sekitarnya. Namun, secara demografis, orang-orang Muna menyebar di seluruh wilayah Sulawesi Tenggara dan membaur dengan masyarakat dari etnis lainnya. Pulau Muna sendiri hanyalah salah satu dari tujuh pulau yang masuk dalam wilayah administratif Kabupaten Muna. Di antara 12 kabupaten/kota, Kabupaten Muna memiliki jumlah pulau yang paling banyak di antara kabupaten lainnya di Sulawesi Tenggara. Pulau-pulau tersebut adalah pulau Tobea Besar, Pulau

Tobea Kecil, Pulau Wataitonga, Pulau Koholifano, Pulau Bakealu, Kepulauan Tiworo yang meliputi Pulau Maginti, Pulau Balu, Pulau Katela, Pulau Mandike, Pulau Maloang, Pulau Gola, Pulau Kayuangin, dan Pulau Tobuan. Letak Kabupaten Muna di sebelah utara berbatasan dengan Selat Buton (Selat Spelman), sebelah barat berbatasan dengan selat Tiworo, di sebelah timur berbatasan dengan Kabupaten Buton Utara, dan di sebelah selatan berbatasan dengan Kabupaten Buton (Sulawesi Tenggara dalam Angka, 2012).

Ada beberapa kriteria yang bisa dikategorikan sebagai masyarakat Muna. Secara geografis dan demografis, masyarakat Muna adalah masyarakat yang mendiami Kabupaten Muna, secara sosial masyarakat Muna secara genealogis ayah dan/atau ibunya adalah orang Muna, sedangkan secara kultur, masyarakat Muna mengacu kepada suku bangsa di mana masyarakatnya memegang teguh adat istiadat Muna dan menerapkan adat istiadat tersebut dalam pola hidup keseharian. Dengan demikian yang dimaksudkan dengan masyarakat Muna adalah masyarakat Muna secara geografis, demografis, sosial, kultur dan/atau campuran dari unsur-unsur tersebut, sehingga Kabupaten Muna juga sekaligus menjadi wilayah sosial dan kultural bagi masyarakat Muna. Penelitian ini dilakukan di Kabupaten Muna, khususnya pulau Muna yang dianggap sebagai basis geografis, sosial, dan kultural Muna. Muna sebagaimana dimaksudkan dalam tulisan ini difokuskan pada masyarakat suku Muna yang secara genealogis adalah keturunan Muna, terutama dari pihak ayah dan masih memegang teguh adat istiadat Muna.

Pembahasan tentang *katoba* yang menjadi fokus studi ini dibatasi pada masyarakat Muna yang masih memegang teguh tradisi dan secara genealogis juga memiliki orang tua dari Muna. Kriteria dilahirkan dari keturunan orang tua Muna dan memegang teguh tradisi ini menjadi kriteria pokok. Orang-orang Muna yang bertempat tinggal di Kota Kendari dan wilayah lain di luar pulau Muna bahkan di luar Sulawesi Tenggara tetap menyebut diri mereka sebagai orang Muna. Namun demikian, penanda demografis tidak terlalu ditekankan di sini. Artinya, mereka yang bertempat tinggal di luar Kabupaten

Muna dan mempraktekan ritual *katoba* tidak diabaikan dalam studi ini. Meskipun demikian, fokus perhatian tetap ditujukan kepada masyarakat Muna yang menempati wilayah Kabupaten Muna sebagai basis kultur dan sosial masyarakat. Dalam wilayah ini, tradisi dan kebudayaan diduga masih terjaga. Berikut ini adalah peta Kabupaten Muna yang juga menjadi lokus penelitian.

Gambar 1; Peta Kabupaten Muna

Sumber : http://kendari.bpk.go.id/wp-content/uploads/2009/11/ muna.jpg Diakses 5 April 2014.

Wilayah Muna hanya berkisar 7,58% dari keseluruhan Provinsi Sulawesi Tenggara dengan luas daratan sebesar 2.963,97 km^2 atau 296.367 ha. Sebagian besar luas daratan ini berada pada ketinggian 25-100 m di atas permukaan laut. Posisi Kabupaten Muna berada pada 4° 15′ LS - 4° 30′ LS serta 122°15 ′ BT - 123° 00′ BT (Kabupaten Muna dalam Angka, 2013). Sebagaimana sebagian besar daerah lain di Indonesia, Kabupaten Muna memiliki iklim tropis dengan rata-rata suhu 25-27°C yang memiliki pergantian dua musim, yaitu musim hujan yang terjadi pada bulan Desember sampai Juni dan musim kemarau yang terjadi pada bulan Juni sampai November.

Penduduk Kabupaten Muna tersebar dalam 33 kecamatan yang dibagi dalam 239 desa, 3 UPT, dan 31 kelurahan dan pusat pemerintahanya berada di kota Raha (Kabupaten Muna dalam Angka, 2013). Pada Tahun 2012, penduduk Kabupaten Muna berjumlah 278.437 jiwa yang terdiri atas 144.158 perempuan, lebih banyak dari laki-laki yang berjumlah 134.279 jiwa. Jumlah penduduk perempuan sedikit lebih banyak dari penduduk laki-laki. Dalam rasio jenis kelamin antara laki-laki dan perempuan pada tahun 2012 disebutkan bahwa setiap 100 penduduk perempuan terdapat 93.15 penduduk laki-laki. Jumlah penduduk sebanyak 278.437 tersebut tersebar dalam 33 kecamatan. Persebaran penduduk terpadat di Kabupaten Muna terdapat di kecamatan Katobu dengan jumlah 2.285 jiwa per km^2, sementara kecamatan yang paling sedikit penduduknya adalah kecamatan Tongkuno, Wadaga, dan Batukara yaitu rata-rata sebanyak 34 jiwa per km^2.

Wilayah yang dekat dengan pusat kota memiliki kepadatan yang lebih tinggi dibandingkan dengan wilayah yang berada di daerah pinggiran dan jauh dari pusat kota. Kecamatan Katobu terletak dekat dengan pusat kota Raha yang merupakan ibu kota kabupaten, sementara tiga kecamatan; Tongkuno, Wadaga dan Batukara adalah daerah-daerah sebelah Timur dan Selatan Kabupaten Muna yang jauh dari pusat kota Raha.

Kecamatan Katobu sebagai pusat kota Raha dicirikan oleh karakteristik penduduknya yang heterogen secara sosial dan ekonomi. Masyarakat yang tinggal di Kecamatan Katobu terdiri atas penduduk dengan latar belakang pendidikan beragam, latar belakang profesi atau pekerjaan yang beragam pula, dan jumlah penduduk yang paling heterogen pula di antara kecamatan lainnya di Kabupaten Muna. Kecamatan ini dihuni oleh empat pemeluk agama sekaligus, yaitu Muslim, Kristen Katolik dan Protestan, Hindu, dan Budha.

Penyelengaaraan *katoba* di wilayah-wilayah kota sebagaimana halnya di Kecamatan Katobu cukup berbeda secara signifikan dengan penyelenggaraan *katoba* di daerah pedesaan sebagaimana yang terdapat di kecamatan lain. Perbedaan tersebut bisa ditemukan baik dalam bentuk pelaksanaan, pemimpin yang mengambil peran, bahasa yang digunakan, maupun alat/instrument ritual yang digunakan.

Lokasi desa dan kota sangat signifikan dalam studi ini. Tata letak desa dari pusat kota juga sangat berpengaruh dalam pelaksanaan ritual. Lokus penelitian dalam studi ini dilakukan pada dua lokasi, yaitu desa dan kota. Kedua lokasi ini berpengaruh sangat banyak dalam penyelenggaraan ritual *katoba*. *Katoba* yang dilakukan di desa secara relatif masih mempertahankan bentuk-bentuk praktek asli, sementara *katoba* yang dilaksanakan di kota secara relatif sudah bergeser ke arah pertimbangan praktis dan efisien. Tata letak desa yang jauh atau dekat dari pusat kota juga mempengaruhi pelaksanaan ritual. Letak desa yang jauh dari pusat kota masih menjaga praktek penyelenggaraan ritual sebagaimana awalnya. Sementara desa yang terletak dekat dengan pusat kota Raha akan berpengaruh pada pertimbangan-pertimbangan praktis dan efisien dalam pelaksanaan ritual, sebagaimana dalam masyarakat kota.

Kabupaten Muna bukanlah daerah yang terisolir dan tertutup dari orang luar. Akses darat dan laut bisa ditempuh untuk memasuki kawasan ini. Oleh sebab itu, Kabupaten Muna juga merupakan daerah tujuan transmigrasi dari berbagai wilayah lain di Indonesia. Penduduk transmigran tersebut tersebar di berbagai macam kecamatan di

Kabupaten Muna, terutama di Kecamatan Katobu yang merupakan pusat kota Raha, Kecamatan Tongkuno, dan kecamatan-kecamatan lainnya di Kabupaten Muna. Kebanyakan transmigran tersebut adalah petani yang bercocok tanam padi, sayur-sayuran, dan palawija. Selain petani, mereka juga adalah pedagang, PNS, dan yang bergerak di bidang industri dan jasa. Transmigran yang dianggap berhasil di Kabupaten Muna adalah transmigran yang berasal dari Jawa dan Bali. Pasokan-pasokan makanan pokok berupa beras, sayur-sayuran, dan buah-buahan yang dapat ditemui di pasar biasanya dijual oleh para petani yang berasal dari dua wilayah tersebut.

Muna yang menjadi salah satu daerah rujukan para transmigran menjadikan masyarakat daerah ini menghadapi kontestasi dengan masyarakat lainnya, terutama masyarakat muslim lain yang datang ke wilayah ini. Praktek sunat adat yang disebut dengan *kangkilo*, misalnya menjadi perbincangan bahkan "olok-olok' bagi masyarakat Bugis dan Jawa. Dalam beberapa kesempatan mereka menceritakan bagaimana orang-orang Bugis atau jawa mengatakan (baik dengan nada serius ataupun bercanda) jika masyarakat Muna bukanlah orang Islam. Mereka mengatakan demikian oleh sebab sunatnya hanyalah formalitas dan simbolis. *Kangkilo* (sunat) di Muna hanyalah menandai alat kelamin anak laki-laki dalam bentuk garis untuk menyamai huruf *alif* dalam huruf Hijaiyah. Sementara pada anak perempuan cukup dengan menandai dengan satu titik untuk menyamai titik huruf *ba'* dalam huruf Hijaiyah. Hal ini tentu berbeda dengan praktek sunat Islam yang kedua masyarakat ini praktekkan di mana mereka memotong keseluruhan kulit kulup yang menyelubungi kepala alat kemaluan laki-laki.

Di sisi lain, ritual juga menjadi medium bagi masyarakat Muna untuk melekatkan dan menyatakan identitas mereka. Kehadiran para transmigran dari berbagai wilayah dan berasal dari berbagai agama menjadikan ritual *katoba* menemukan alasan untuk menjadikannya tetap mapan dan *survive*. Ritual *katoba* menjadi penanda identitas masyarakat Muna untuk membedakannya dari orang luar. Di daerah-

daerah transmigran, penyelenggaraan *katoba* menjadi semacam legitimasi masih banyaknya masyarakat Muna di tempat tersebut dan masih kuatnya tradisi Muna dipraktekkan. *Katoba* dalam kasus di atas sebetulnya adalah bentuk resistensi yang dipertanyakan oleh masyarakat muslim lain di Muna ataupun juga masyarakat muslim di wilayah lainnya. Tidak hanya itu, *katoba* bahkan menjadi sarana mempersatukan masyarakat, tidak hanya dari berbagai suku yang berbeda, bahkan juga dari berbagai agama yang berbeda.

Orang-orang Muna juga dikenal sebagai orang yang suka keluar dari daerah asalnya, entah untuk mencari pekerjaan, bersekolah, atau merantau untuk mengubah nasib. Mereka bisa berbaur dengan kelompok masyarakat lain dan bisa pula membentuk satu pola pemukiman tersendiri jika kelompok mereka sudah banyak. Di Kota Kendari, pola bermukim mengelompok ini (agregasi) dapat ditemukan dalam tempat-tempat tertentu, seperti misalnya di wilayah Gunung Jati, Jl. Wayong, Andonouhu, dan kantong-kantong lain di Kota Kendari. Selebihnya orang-orang Muna akan menempati tempat yang bercampur dengan masyarakat lainnya di seluruh wilayah Sulawesi Tenggara. Hal ini menjadi ciri khas masyarakat Muna yang menempati wilayah di luar Kabupaten Muna dan menjadi ciri khas pula dari penduduk yang melakukan migrasi ke wilayah lain di luar daerah kulturnya. Tidak hanya di Kota Kendari, pola agregasi atau bermukim secara berkelompok juga menjadi ciri khas masyarakat Muna di beberapa kabupaten lain di Sulawesi Tenggara. Pola pemukiman berkelompok ini merupakan bentuk rantai migrasi atau *chain migration* sebagai sebuah strategi survival yang murah, praktis, dan memungkinkan adaptasi secara bertahap sebelum mendapat hunian, pekerjaan maupun sekolah yang pasti dan tetap. Dewasa ini, pola berbaur dengan etnis lain sudah mulai mencair dengan semakin terbukanya kesempatan mengecap pendidikan bagi masyarakat Muna di daerah perkotaan, semakin meningkatnya ekonomi masyarakat, dan tersedianya akses perumahan berupa BTN bagi para profesi-profesi baru selain petani, seperti PNS, pedagang, atau wiraswasta.

Mereka berasal dari berbagai macam profesi, mulai dari PNS, Polri/TNI, pedagang kecil maupun besar, kontraktor dan pengusaha (kecil maupun besar), kuli bangunan, juru parkir, ABK, peladang, kuli pikul, dan sebagainya.

C. Asal Usul Organisasi Sosial Politik

Cikal bakal organisasi sosial politik di Muna secara historis dimulai oleh Raja Muna VI, Sugi Manuru yang dianggap sebagai raja yang sangat berpengaruh membentuk tata pemerintahan dalam masyarakat Muna. Pada masanya, ia membentuk kampung baru berjumlah 28 buah sehingga berjumlah 36 kampung di bawah kekuasaannya. Sumber lain menyebutkan bahwa pemekaran 28 kampung tersebut lebih belakangan pada masa raja Lakilaponto (Tamburaka, 2004). Sugi Manuru juga dikenal sebagai peletak pertama dasar hukum adat di Muna, sehingga ia diberi gelar *Mepasokino Adhatino Wuna*, artinya raja penetap hukum adat Muna. Ia menetapkan penanda bagi batas-batas kampung dan menetapkan aturan bagi pejabat kerajaan. Raja ini juga menyatukan berbagai wilayah di sekitar kerajaannya. Ia pulalah yang menetapkan sistem atau tata kelola pemerintahan dengan membagi anak keturunannya dalam tiga kategori. Anak-anaknya yang berbakat dalam ilmu pemerintahan, disebut dengan kaum *kaomu*. Anak-anaknya yang memiliki kemampuan di bidang hukum, agama, dan kemasyarakatan disebut dengan kaum *walaka*, dan anak keturunannya yang berbakat di bidang pertanian, peternakan, dan perburuan disebut dengan kaum *anangkolaki*. Di samping tiga kelompok tersebut, ada pula kelompok keempat yang disebut dengan *maradika*. Mereka ini berasal dari keturunan delapan wilayah, yaitu empat *kamokula* dan empat *mieno*. (Batoa, 1991: 11; Wawancara P LI). Mereka inilah yang menjadi dewan kerajaan di Muna. Di tangan mereka hak untuk mengangkat dan memberhentikan pemimpin atau raja serta pejabat kerajaan lainnya.

Pembagian anak keturunan Sugi Manuru kemudian dikenal sebagai tiga golongan masyarakat di Muna. Anak keturunan *kaomu* diserahkan tugas sebagai pemimpin pemerintahan atau raja, pemimpin agama, atau pemimpin keamanan. Keturunan *walaka* mendapat tugas menyusun peraturan dan tata tertib kehidupan masyarakat, dan keturunan *anangkolaki* bertugas mengelola lahan pertanian, peternakan, keamanan masyarakat, dan sebagainya. Pembagian golongan dalam tiga kategori ini nampak seperti stratifikasi sosial, begitu pula pemahaman sebagian besar masyarakat Muna. Anggapan ini dibantah oleh sebagian tokoh adat di Muna. Pembagian tiga golongan tersebut menurut P LI tidak lebih dari tata kelola pemerintahan. Ini dijelaskan secara gamblang sebagaimana berikut:

> Pembagian kelompok-kelompok masyarakat itu pada dasarnya dilakukan Sugi Manuru dalam rangka tata kelola negeri. Kalangan *kaomu*, 20 *bhoka* itu adalah kalangan ulil amri. Lalu ada kalangan ulama, ada masyarakat biasa. Kalangan 10 *bhoka* itu seperti DPR, jaksa, seperti hakim, mereka adalah *bhonto bhalano* dan *mintarano bitara*. Ini sebetulnya adalah proses penataan pemerintahan. Hanya saja dianggap oleh para sejarahwan di Muna bahwa Sugi Manuru membagi-bagi kelompok masyarakat. Kalau semua mau jadi *kolaki*? Bagaimana, semua mau jadi kepala desa, bagaimana itu? Semua mau jadi DPR. Jadi tidak ada stratifikasi. Semua hanyalah pembagian peran. Jadi sebetulnya adalah manusia-manusia yang difungsikan sesuai keunggulannya, sesuai kemampuannya. Kalau kemampuannya hanya berkebun, maka itulah dia hanya *fitu bhoka dua suku* (7 *bhoka* dua *suku*, Pen). Kalau kemampuannya memimpin agama maka 10 *bhoka* 10 *suku* itu. Kenapa ada bahasa Sugi Manuru menciptakan strata, ini karena sudah terkontaminasi dengan pemikiran-pemikiran kolonial. Bukan pemikiran murni di Muna. Dia adalah managemen pemerintahan.

Ditegaskan P LI bahwa ketiga golongan tersebut adalah anak keturunan raja Sugi Manuru dan sangat tidak mungkin bagi sang raja

untuk membeda-bedakan perlakuan di antara anak-anaknya. Justru ini adalah kebijaksanaan dan kebesaran beliau sebagai seorang ayah sekaligus penguasa di Muna pada saat itu. Kebijaksanaan tersebut juga tampak dari penghargaan dan penghormatan raja kepada keturunan Mieno Wamelai sebagai *primus interparis* (koloni pertama) di Muna. Mereka ini disebut dengan *puuno kontu lakono sao* atau pemilik batu dan kayu/tanah di negeri Muna. Raja memberikan hak kepada mereka sebagai golongan *maradika* untuk menduduki jabatan *bhonto balano* atau dewan kerajaan, sebuah jabatan yang tidak bisa diberikan oleh keturunan Sugi Manuru sebagai golongan *kaomu*.

Golongan-golongan ini bagi sebagian tokoh adat adalah pembagian peran dan fungsi masing-masing. Ketiga-tiganya dianalogikan sebagai badan manusia. Kepala sebagai representasi *kaomu* adalah sumber pikir dan perintah, hati yang mewakili *walaka* sebagai sumber rasa dan pelindung, dan anggota badan yang diwakilkan kepada *anangkolaki* dan *maradika* sebagai sumber datangnya rezeki untuk kehidupan badan secara keseluruhan. Analogi tersebut merupakan gambaran satu kesatuan solidaritas dalam masyarakat, bahwa masyarakat akan kuat dan sehat jika masing-masing anggotanya sadar dan tahu menempatkan diri pada peran dan fungsi masing-masing, sebagaimana bagian-bagian anggota tubuh memiliki peran dan fungsi yang saling menopang dan melengkapi satu sama lain.

Penggolongan demikian memiliki ciri komplementer. Menurutnya, satu golongan tidak berarti lebih tinggi dibanding lainnya. Jika yang satu tidak ada maka masyarakat tidak akan lengkap, jadi semuanya saling melengkapi satu sama lain. Sebagaimana dalam ungkapannya berikut;

> Jadi sistem kemasyarakatan Muna itu menurut saya dia adalah unik. Karena tidak berarti bahwa kelompok ini lebih tinggi dari yang sana, tidak. Jadi dia menganut asas komplementer. *Kaomu* ada saya tulis dalam kamus saya. *Kaomu* ini adalah afiksasi dari kata dasar *um* artinya *ayom* dalam bahasa Indonesianya. Jadi

> *kaomu* adalah kaum pengayom._Walaka itu juga sebuah afiksasi. Kata dasarnya *laka* bahasa Indonesianya *lakon*. Jadi, yang menyelenggarakan pemerintahan bukan *kaomu* tapi *walaka*. Oleh karena itu, raja disebut ulil amri jadi dulu itu dipayungi tidak keluar seperti para gubernur yang keliling patroli di berbagai daerah, Raja tidak boleh diterpa matahari. Jadi, ada keyakinan bahwa kalau raja diterpa matahari maka rakyat akan merasakan teriknya panas. Yang dipimpin itu rakyat. Maka harus dipayungi kalau dia jalan. Pengertian payung adalah pengayoman terhadap warga. Oleh karena itu ada payung. Di mana dia jalan ada payung. Biar Dia pergi patroli harus dengan payung. Dia melaksanakan pemerintahan, makanya ia lakon.

Golongan-golongan dalam masyarakat Muna disimbolkan dengan *deu bhe kambari* (jarum dan benang). Keduanya memiliki arti tersendiri, akan tetapi menjadi bermakna jika keduanya disatukan dalam satu fungsi praktis. Implikasinya adalah para pejabat *kaomu* (yang tidak bisa menjadi *bhonto balano*/dewan kerajaan, *koghoerano*/pemimpin distrik atau *modhi kamokula*) dipilih oleh *walaka*; sementara pejabat *walaka* (yang tidak bisa menjadi raja, *kapitalao*/panglima perang, atau *kino*/hakim agama) dipilih oleh *kaomu*.

Pengertian *kaomu* dan *walaka* memperjelas bahwa ada pembagian peran antara penguasa (*kaomu*) dan penyelenggara pemerintahan (*walaka*). Meskipun berbeda, kedua peran ini tetaplah harus mengedepankan kepentingan rakyat. *Kaomu* dalam perannya mengayomi/melindungi rakyat dan *walaka* bertugas melaksanakan/menyelenggarakan pemerintahan dengan asas perlindungan pula. Maka, seorang raja di Muna pada masa lalu diberi gelar *Omputo* yang berarti penguasa. Ia mengemban dua wujud dalam kepemimpinannya. Wujud yang pertama adalah ulil amri dan yang kedua adalah kepala negara.

Oleh sebab beratnya tugas yang diemban seorang raja, maka pengangkatan raja tidak hanya memerlukan persetujuan dari rakyatnya, tetapi juga restu alam. Penulis mendapatkan cerita yang

menarik bagaimana seorang raja perlu diberikan restu tidak hanya oleh dewan kerajaan dan rakyatnya, tetapi juga oleh tanda-tanda alam, sebagaimana diungkapkan berikut:

> Sebagai wujud dari ulil amri itu waktu pelantikannya ada tiga jenis makhluk Allah yang menampakkan diri tetapi tidak terlihat oleh sembarang orang, hanya orang-orang tertentu yang bisa melihatnya. Pertama adalah ikan yang disebut *kosangka kuni*. Dia tidak tiap hari ada. Kalau ia ada di laut tandanya sang raja diterima sebagai ulil amri, ikan itu dia muncul. Dan dia akan diambil untuk dimakan raja, raja itu akan dipingit 40 hari empat puluh malam. Kemudian *kamba wuna*, itu bunga patma. Itu kalau benar ada dia diterima sebagai raja, bunga itu akan direndam dalam air mandi raja nanti. Dan yang ketiga adalah *tombula* atau tolang tanpa ruas. Jika ada bambu tolang tanpa ruas diketemukan untuk ambil air. Jadi ambil air waktu itu tidak pakai buyung. Jadi satu batang itu bisa memuat kira-kira dua jergen. Itu adalah keajaiban, kemahakuasaan Allah. Misi raja Muna waktu itu adalah melindungi segenap makhluk. Jika ada bencana misalnya raja dipertanyakan. Tanggung jawab raja itu luar biasa. Tidak sama dengan pemimpin sekarang tidak punya tanggung jawab, mau ada orang tenggelam di kapal, ada gempa, tidak perduli masih enak-enak juga makan dan tidur. Dulu itu kalau ada kematian di suatu kampung, raja pasti ditanya. Untuk mlaksanakan tanggung jawab yang demikian besar itu ia diberi hak untuk dipanggil *Waompu*. Karena sumpahnya bukan main beratnya.

Penanda direstuinya pelantikan raja oleh alam ditandai oleh tiga hal sebagaimana dituturkan di atas, yaitu ikan *kosangka kuni*, bunga *padma* atau *kamba wuna*, dan bambu tolang tanpa ruas. Dalam masa pemerintahannya, kesejahteraan rakyat dan kejayaan raja ditentukan oleh alam; panen yang baik, tanaman yang subur, musim hujan dan kemarau yang berimbang, serta jauhnya masyarakat dari wabah penyakit. Jika raja berhasil memimpin rakyatnya, maka tanaman akan subur dan alam akan menampakkan keramahannya; sebaliknya jika raja melanggar sumpah jabatannya dan melanggar moralitas adat dan

masyarakat maka tanah akan panas dan murka (*nofana wite*). Yang terjadi adalah kekeringan, penyakit, dan wabah yang tidak seperti biasanya. Seorang raja yang dianggap gagal akan dibahasakan simbolik, seperti sang kembang/bunga telah layu (*noghelemo kamba*). Bunga atau kembang adalah simbol kesegaran, keelokan, dan kejayaan. Maka jika bunga yang dilekatkan pada seseorang pemimpin telah layu, kondisi tersebut mengharuskan dia untuk berhenti dan akan diganti dengan bunga/kembang yang baru dan lebih segar.

Pada masa sekarang sebagaimana masyarakat Indonesia lainnya, tata kelola pemerintahan berada di tangan pemerintah daerah dalam hal ini adalah bupati. Untuk mengefektifkan dan mudah mengontrol sistem pemerintahan di bawahnya, pemerintah daerah mendelegasikan wewenang pemerintahan kepada para camat dan para kepala desa serta perangkat-perangkat di bawahnya, yaitu ketua RT dan RW. Perangkat pemerintahan pada lingkup kecil ini banyak dilibatkan dalam pelaksanaan ritual terutama seorang kepala desa. Peran kepala desa atau camat dalam setiap pelaksaan ritual adalah pada tataran permintaan izin dan restu. Untuk ritual-ritual publik, seperti halnya *katoba* yang diadakan secara bersar-besaran atau ritual yang dilaksanakan secara kolektif, maka kehadiran camat bisa sangat mungkin terjadi, bahkan menghadirkan bupati sekalipun meskipun kehadiran mereka hanya sebagai undangan semata. Hal ini bisa sangat terjadi jika yang menyelenggarakan ritual *katoba* adalah pejabat atau orang yang memiliki status sosial tinggi dalam masyarakat Muna. Jika tidak, kehadiran perangkat desa minimal adalah hal yang cukup penting sebagai izin penyelenggaraan ritual. Bahkan dalam kasus tertentu, kepala desa juga dimintai pendapatnya terkait masalah yang timbul dalam pelaksanaan *katoba* yang biasanya dilaksanakan secara kolektif.

Kehadiran perangkat pemerintahan seperti halnya kepala desa masih sangat dipentingkan dalam ritual *katoba* terutama ritual yang dilaksanakan di desa-desa. Akan tetapi berbeda dengan penyelenggaraan ritual *katoba* di kota, kehadiran kepala desa apalagi

camat bukan lagi menjadi hal yang penting dan menjadi prioritas. Keluarga yang melaksanakan *katoba* bagi anaknya biasanya tidak lagi menghadirkan kepala desa. Keluarga biasanya hanya memberitahu ketua RT atau RW setempat, itupun dalam kapasitasnya sebagai undangan, bukan pihak yang menentukan secara signifikan dalam penyelenggaraan ritual.

BAB III
RELIGI LOKAL MASYARAKAT MUNA

A. Kepercayaan terhadap Roh dan Kekuatan Gaib

Masyarakat Muna pada masa lalu percaya bahwa setiap benda memiliki kekuatan gaib atau roh. Mereka mempercayai adanya roh atau makhluk gaib yang sering menemani bahkan menganggu manusia. Wabah penyakit yang melanda suatu kampung, hama tanaman, panen yang gagal dipercayai sebagai ulah roh yang menganggu manusia. Roh terutama roh keluarga yang telah meninggal dipercayai masih berhubungan dengan anggota keluarganya yang masih hidup. Roh tersebut akan "menegur" jika kuburannya tidak lagi diziarahi, keinginannya tidak dipenuhi atau ada pantangannya yang dilanggar oleh keluarganya yang masih hidup. Cara "menegur" dilakukan salah satunya dengan penyakit yang tak kunjung sembuh yang diderita oleh salah seorang keluarga. Masyarakat Muna percaya bahwa jika ada seseorang yang sakit dan tak kunjung sembuh, maka itu merupakan "teguran" atau gangguan dari roh keluarga yang sudah meninggal. Seseorang yang sakit tersebut dikatakan sakit karena terkena "sumanga" atau gangguan roh keluarga yang sudah meninggal.

Masyarakat Muna memiliki tata cara tertentu dalam memperlakukan roh dan kekuatan gaib. Cara penyembuhannya dengan cara memanggil imam, orang tua/orang pintar atau dukun untuk melihat apakah penyakit tersebut disebabkan oleh *sumanga* atau tidak. Jika betul ia terkena *sumanga*, maka dilakukan *baca-baca* (baca doa) dan dilanjutkan dengan memohonkan agar sang roh tidak lagi menganggu si sakit dan segera sesudahnya mengunjungi serta membersihkan kuburan yang diyakini sebagai roh yang menganggu si

sakit. Biasanya, setelah *baca-baca* dan membersihkan kuburan, si sakit berangsur-angsur akan sembuh dari sakitnya.

Kepercayaan tersebut masih dipegang teguh oleh masyarakat dan hingga saat ini masih mempengaruhi pola pikir dan pola hidup masyarakat. Kebiasaan dan tata cara menghormati roh nenek moyang atau keluarga yang sudah meninggal tetap dilakukan. Roh nenek moyang atau keluarga yang sudah meninggal dipercaya masih berhubungan dengan manusia dan mempengaruhi kehidupan manusia. Oleh sebab itu, ada perlakuan-perlakuan tertentu untuk melindungi orang yang masih hidup dari gangguan roh keluarga yang sudah meninggal. Orang yang baru pulang dari mengantarkan jenazah ke kuburan, akan dihamburkan air dan abu di depan rumah sebelum masuk ke dalam rumah. Abu dan air dipercaya sebagai alat untuk mencegah atau menghilangkan wabah atau penyakit yang mungkin dibawa si pelayat dari kuburan. Wabah atau penyakit yang dibawa tersebut akan menimbulkan hal yang buruk jika terkena seseorang.

Sebagai perbandingan dengan Buton, ada kepercayaan masyarakat yang disebut dengan *rohi polimba* atau roh yang berpindah atau perpindahan roh orang yang sudah meninggal ke dalam tubuh manusia lain yang masih hidup. Kepercayaan demikian juga masih bisa ditemukan di Muna, di mana beberapa anak yang lahir dianggap sebagai titisan roh kakek atau nenek atau buyutnya. Haliadi (2001) menyebut kepercayaan demikian di Buton sebagai *rohi polimba* atau roh yang berpindah, yang merupakan perpaduan antara konsep kematian dalam adat lokal dan konsep ruh dalam Islam.

Selain kepercayaan tentang adanya titisan dari orang yang sudah meninggal, masyarakat Muna juga meyakini bahwa roh-roh nenek moyang atau keluarga yang telah meninggal masih berada di sekitar keluarganya yang masih hidup, terutama pada rentang 40 hari kematiannya. Untuk itu, mereka selalu menghormati dan menghargai kehadiran roh-roh tersebut dengan perlakuan-perlakuan seolah-olah mereka masih berada di dunia ini. Setiap ada hajat, mereka akan menyediakan makanan tertentu untuk roh nenek moyang, meminta

keselamatan dan meminta agar tidak diganggu. Keluarga yang akan pergi ke luar kampung untuk waktu yang lama (studi atau bekerja) atau bahkan setiap ada keluraga yang baru kembali untuk waktu yang lama akan disediakan makanan tertentu (*kafoampe*) dan kuburan orang tua atau nenek atau saudara akan dikunjungi.

Setiap tempat bagi masyarakat Muna ditempati oleh makhluk gaib. Ia adalah penjaga dan penunggu tempat tersebut. Rumah atau gedung yang ditinggali manusia juga dihuni oleh makhluk gaib. Ia menjaga sekaligus juga bisa menganggu penghuni rumah. Oleh sebab itu, setiap akan memasuki rumah baru atau menempati gedung baru, selalu disediakan makanan atau benda tertentu dengan harapan agar rumah atau gedung tersebut diberikan keselamatan dan ketentraman bagi penghuni di dalamnya. Tata cara menyediakan makanan tertentu disebut dengan *ghoti lambu* (memberi makan rumah) (La Fariki, 2008: 57). Makanan tersebut bisa berupa pisang satu tandan, sebotol minum yang digantung di atap rumah, atau benda-benda lain yang dianggap sebagai penangkal bahaya atau benda-benda yang bisa mendatangkan rezeki dan ketentraman bagi penghuninya.

Semua tempat baik di darat maupun di laut memiliki penunggu dan penjaganya masing-masing. Penguasa darat disebut dengan *sangia*. Tempat-tempat di darat yang dianggap keramat disebut dengan *nokosangia* atau tempat yang menjadi tempat hunian makhluk halus. Biasanya *sangia* senang menempati tempat-tempat yang gelap dan besar, seperti pohon beringin. *Sangia* bisa merujuk pada makhluk, baik berupa jin atau pun makhluk jahat berupa hantu atau setan. Penguasa laut disebut dengan *Oembu* dan ia berwujud ikan gurita besar. Penguasa laut itulah yang dipercayai sering menenggelamkan perahu atau orang. Tidak heran jika masyarakat selalu menggumamkan kalimat *nokoembu* untuk merujuk kepada pantai, sungai atau danau yang diyakini keramat atau ditunggui makhluk halus penguasa air.

Oleh sebab itu, masyarakat memiliki banyak pantangan/larangan ketika akan memasuki tempat yang baru

dilaluinya atau yang dianggap keramat, seperti pohon besar, gua, dan sebagainya. Pantangan atau larangan dalam masyarakat Muna disebut dengan *falia*. Falia yang merupakan tradisi masyarakat Muna menjadi kearifan lokal dalam memperlakukan alam semesta. Mereka percaya bahwa di luar manusia, ada makhluk ciptaan Tuhan yang juga berhak untuk hidup dan harus dihormati.

Selain roh dan kekuatan gaib, alam diyakini masyarakat Muna menghadirkan banyak pertanda bagi hidup mereka. Pertanda tersebut bisa berwujud peringatan atau tanda-tanda akan terjadi sesuatu pada diri mereka atau keluarga. Beberapa burung diyakini berperan sebagai pembawa kabar. Burung jalak hitam membawa kabar monyet akan segera datang, suara burung hantu (*ghaara*) pada malam hari adalah tanda bahaya akan ada keluarga yang meninggal dunia. Burung juga dipercaya menjadi wadah bagi sihir (*sihiri/katau*) yang dibuat manusia. Ada sihir yang menjelma pada burung buatan yang disebut *mantiana*. *Mantiana* dibuat dari daun jagung atau daun tebu yang menyerupai burung. Ia memakan darah mangsanya ketika terlelap. Ada pula burung *wurake* yang memakan kotoran manusia melalui anus atau keringat (La Fariki, 2008: 68; J. Couvreur, 2001: 187). *Kandoli* adalah makhluk jadi-jadian lain yang mengganggu manusia. Ia adalah jin yang menyerupai perempuan cantik yang hanya keluar pada malam hari (J. Couvreur, 2001: 189). Oleh sebab itu, ketika sore masyarakat Muna akan segera menutup semua pintu dan jendela karena takut dimasuki *kandoli*. Hanya orang-orang tertentu yang mampu mengenali *kandoli* sekaligus mampu mengusirnya.

Di luar diri manusia yang lemah ada roh, kekuatan gaib, dan tanda-tanda alam yang menaungi dan mempengaruhi kehidupan manusia. Masyarakat Muna meyakini bahwa di luar diri manusia sebagai mikrokosmos, terdapat alam yang luas sebagai makrokosmos. Mereka mempercayai bahwa alam memiliki kekuatan tersendiri di luar batas kemampuan manusia. Namun di atas semua itu, ada kekuatan maha besar yang bersifat gaib dan ditakuti. Ia adalah penguasa segala kekuatan-kekuatan di alam ini. Kekuatan yang

dimaksud disebut dengan *Ompu* yang dikenal sebagai penguasa (*kakawasa*). Doa-doa yang dipanjatkan masyarakat Muna kurang lebih seperti *"Ihintu, Waompu mokanandoono alamu balano"* artinya adalah Engkau, Tuhan yang menciptakan alam besar (La Fariki, 2008: 5). Segala macam doa dan permohonan dipanjatkan kepada kekuatan yang disebut *Ompu* tersebut. Hingga saat ini, sering kali tercetus ucapan dari para orang tua jika mereka mengeluhkan sesuatu dengan berujar "*...ooo kaasi waompu e...*) yang artinya "...Ya Penguasa alam, kasihanilah hambamu ini..."

Kepercayaan terhadap roh-roh masih sangat berpengaruh dalam kehidupan masyarakat. Kepercayaan ini juga dapat dijumpai secara jelas dalam *katoba*. Elemen-elemen yang dihadirkan dalam ritual oleh kebanyakan masyarakat ditujukan kepada roh, misalnya *haroa* dan *baca-baca* ditujukan kepada arwah nenek moyang yang sudah meninggal. Kepercayaan ini perlahan-lahan bergeser dan dibawa ke dalam interpretasi Islam. Roh digantikan dengan malaikat dan doa yang ditujukan kepada roh berubah menjadi ditujukan kepada Allah.

Sebagaimana manusia, alam juga memiliki hak untuk dihormati dan diperlakukan dengan baik. Jika tidak, kehidupan manusia akan kacau dan terganggu. Oleh sebab itu, segala pola pikir, sikap, dan perbuatan masyarakat Muna tidak bisa dipisahkan dari perlakuan yang baik terhadap alam lingkungannya. Masyarakat mempercayai ada hubungan yang erat antara manusia dan alam di mana ia tinggal. Bagi petani, mereka meyakini bahwa ada hubungan yang signifikan antara perilaku manusia dengan hasil panen. Jika panen gagal, maka petani meyakini bahwa telah terjadi perilaku manusia yang menyimpang di desa tersebut. Perilaku tersebut bisa berupa perselingkuhan, perzinahan, hubungan *incest*, atau hubungan seks di luar nikah. Seorang nelayan juga akan sangat berhati-hati dalam berkata-kata dan bersikap ketika berlayar atau melintasi sungai atau perairan tertentu. Jika tidak, maka raja laut atau *Oembu* akan menariknya dan menenggelamkannya.

Oleh sebab itu, kekuatan alam didekati dan dipecahkan masyarakat dengan cara komunikasi terhadap alam. Kemampuan melakukan komunikaasi terhadap alam berada di tangan otoritas seorang pawang atau *pande*. Ada beberapa pawang dalam masyarakat Muna, di antaranya adalah pawang pemanggil hujan (*pande bhasi ghuse*) yang dilakukan pada musim tanam atau kemarau panjang. Sebaliknya, ada pula pawang untuk mencegah hujan yang dilakukan jika ada hajat atau pesta besar. Otoritas lain yang dianggap mampu membaca tanda-tanda alam juga ada di tangan para tetua (*kamokula*) yang mengetahui perihal hari baik dan tidak baik (*naasi*/celaka). Mereka menjadi rujukan bagi masyarakat sebelum mengadakan hajatan atau upacara adat (ritual). Para tetua ini diperlukan tenaganya guna menghindari terjadinya bahaya atau sesuatu yang buruk jika hajat atau ritual dilaksanakan di hari-hari yang tidak baik (*naasi*). Di samping itu, dukun juga dipercayai memiliki kekuatan dan kemampuan untuk mengendalikan kekuatan gaib atau roh tertentu. Dukun menjadi jaminan kelancaran penyelenggarakan ritual atau penyembuhan penyakit yang disebabkan oleh *sumanga* (roh yang sudah meninggal). Di desa-desa yang jauh dari pusat kota, dukun masih menjadi rujukan utama bagi solusi hidup masyarakat, seperti mengobati penyakit dan menolong persalinan.

Pentingnya menghormati dan menghargai alam diwujudkan pula masyarakat Muna dalam ritual *katoba*. Penghormatan dan penghargaan kepada alam menjadi satu pembelajaran penting dalam *katoba*. Nasehat yang diberikan imam salah satunya terkait dengan bagaimana memperlakukan alam dengan bijak dan bersikap ramah terhadap lingkungan sekitar. Penentuan hari baik sebelum penyelenggaraan *katoba* dipercaya menjadi hal yang penting untuk mencegah pelaku ritual mendapatkan celaka. Penentuan hari baik dilakukan oleh seorang yang pandai yang dianggap mengetahui tanda-tanda alam. Tidak semua hari adalah baik dalam pandangan masyarakat Muna. Alam tidak hanya diciptakan untuk manusia, ada berbagai makhluk hidup yang juga ciptaan Allah. Mereka juga harus

dijaga, dihargai, dan diperlakukan dengan baik. Penentuan hari baik dengan melihat tanda-tanda alam yang dilakukan oleh orang tua yang pandai demi untuk mendapatkan keseimbangan antara manusia dengan makhluk hidup lainnya.

Di samping kepercayaan terhadap kekuatan alam, masyarakat Muna juga memiliki kepercayaan bahwa keinginan akan terwujud dengan niat yang kuat dan tulus. Niat atau keyakinan hati yang teguh disebut dengan *batata*. Jika seseorang sudah melakukan *batata*, maka niat tersebut diyakini bisa terwujud. Oleh sebab itu, *batata* bisa berwujud menjadi sumpah jika dibawa kepada hal-hal yang negatif. Pengertian tentang *batata* ini dicontohkan seorang tokoh adat dan agama, P KM sebagai berikut:

> *Batata* itu dia punya isi bahasa dan isi bahasanya *batata* itu adalah sesuatu yang di anggap memiliki tuah. Misalnya begini: Kalau betul-betul saya keturunan dari Sultan Buton maka dia nyatakan niatnya yang dia capai, yang ingin dia sesuatu terjadi dan kejadian itu akan terjadi misalnya batu ini harus dia muncul dipermukaan laut. **...** Ini bisa untuk membuktikan kebenaran omongan. ... Atau misalnya ada orang Muna yang bekerja di Malasyia, misalnya ada Polisi Malasyia yang mengejar-ngejar lalu dia *batata* "*Kabarakatino witeno Wuna witeno Wolio* " lalu dilanjutkan dengan kalimat, misalnya agar supaya tidak terlihat. Tapi, *batata* itu bukan mantra tetapi dia bertuah. Tapi, dia ada keyakinan bahwa tanah leluhurnya itu bertuah dia bisa menyelamatkan dia. Ada juga yang misalnya dia mendapatkan perlakuan yang merasa ditindas atau apa begitu. Sementara dia merasa bahwa nenek moyangnya adalah orang yang dihormati, orang penyiar agama atau apa begitu, apa Sultan atau Raja begitu. Lalu dia *batata* "kalau betul-betul saya keturunan dari Raja Muna Bhahizul Zaman, maka perbuatan orang ini dia akan apa, mendapatkan apa, *bhalaa* (hukuman, Pen) begitu misalnya tenggelam di laut.

Penjelasan di atas menegaskan bahwa dengan kalimat "*kabarakatino witenowuna*..." (demi tanah Muna yang penuh berkah ini saya...), sebuah kalimat bisa menjadi tuah bagi seseorang. *Batata*

menurut P KM bisa diucapkan dan bisa pula hanya diniatkan dalam hati. Kalimat pembuka *batata* dimulai dengan mengucapkan suatu kehendak bahkan sumpah sekalipun. *Batata* tidak sembarang berkehendak dan tidak mudah pula untuk bisa terkabulkan. *Batata* adalah gerakan hati yang tidak sembarang dimiliki oleh seseorang. Ia mensyaratkan hati yang bersih, pikiran yang jernih, dan nurani yang tulus. Jika tidak, maka *batata* tidak akan terjadi atau malah akan menyebabkan kesengsaraan. Kekuatan *batata* hanya dimiliki oleh orang-orang yang menghargai penciptaan Tuhan dan lingkungan alam, sebab ia harus peka terhadap tanda-tanda alam dan tanda-tanda penciptaan.

Hingga sekarang, kepercayaan masyarakat akan tradisi nenek moyang masih sangat kental dalam masyarakat Muna. Meskipun sudah bertempat tinggal di kota, kepercayaan-kepercayaan lokal masih dipegang teguh dan dipraktekkan oleh masyarakat. Tradisi masuk rumah atau gedung baru, meninggalkan tempat untuk merantau atau menuntut ilmu, mengobati anak sakit, perlindungan terhadap anak yang masih kecil, benteng diri dan pengobatan lewat perdukunan masih menggunakan tata cara adat istiadat Muna. Semua itu menunjukkan sisa-sisa religi dan kepercayaan lokal masyarakat Muna yang masih terbawa hingga zaman modern seperti sekarang ini.

B. Upacara Adat atau Ritual

Ritual dalam masyarakat Muna dibedakan menjadi tiga, yaitu ritual daur hidup (*life cycle*), ritual yang berhubungan dengan pengolahan alam dan ritual yang tidak tetap untuk kesempatan tertentu saja (insidentil). Dalam penelitiannya di masyarakat Mojokunto, Geertz (1950) membagi ritual slametan dalam empat kategori, yaitu slametan yang berhubungan dengan krisis kehidupan (*life-crisis*); slametan yang berhubungan dengan hari raya Islam, seperti idul Fitri dan Idul Adha; slametan yang berhubungan dengan organisasi sosial desa, seperti bersih desa; dan slametan *intermittent* yang diselenggarakan untuk waktu-waktu yang tidak tetap. Sementara

Turner (1967:6) dalam penelitiannya terhadap masyarakat Ndembu, membagi ritual menjadi dua kategori utama, yaitu ritual daur hidup (*life crisis ritual*) dan ritual kesakitan/penderitaan (*ritual of affliction*). Berikut ini akan diuraikan tiga kategori ritual dalam masyarakat Muna, yaitu ritual daur hidup (*life-cycle ritual*), ritual pengolahan alam, dan ritual insidentil (*intermittent*).

B.1. Ritual Daur Hidup (*Life-Cycle Ritual*)

Upacara daur hidup dalam masyarakat dimulai dari masa konsepsi pada masa hamil, kelahiran, sampai pada kematian bahkan setelah kematian itu sendiri. Ritual-ritual tersebut adalah:

1. *Kasambu*, ritual yang dilaksanakan untuk ibu hamil pada usia kehamilan tujuh bulan. Ritual ini hanya untuk kehamilan anak pertama. Ritual ini dilakukan dengan maksud agar anak yang kelak dilahirkan memiliki rezeki yang melimpah dan selamat dalam proses kelahiran, baik ibu maupun bayinya.
2. *Kampua* adalah ritual yang dilaksanakan saat bayi berusia 40 hari. Biasanya dirangkaikan pula dengan upacara pemotongan rambut (*kaalano wulu)*. Pada saat bersamaan, juga diumumkan nama bayi tersebut kepada kerabat dan tamu yang hadir.
3. *Katandano wite* yaitu ritual menginjak tanah pada bayi. Anak yang baru dilahirkan tidak boleh langsung bersentuhan dengan tanah tanpa didahului ritual. Ritual ini juga dimaksudkan untuk memperkenalkan asal kejadian manusia yang berasal dari tanah.
4. *Sariga*, yaitu upacara bagi anak usia 1-10 tahun. Upacara ini mengajarkan keprihatinan hidup agar selalu ingat akan asal muasalnya.
5. *Kangkilo*/sunat adat, dilaksanakan pada usia 7 tahun atau sebelumnya. Prakteknya adalah melukai alat kelamin laki-laki dan anak perempuan.
6. *Katoba*/pengislaman, yaitu ritual yang dilaksanakan pada usia 7-14 tahun. Pada ritual ini anak dituntun untuk beristigfar dan mengucapkan kalimat syahadat.

7. *Karia* adalah ritual yang dilaksanakan hanya untuk anak perempuan ketika dewasa atau menjelang perkawinan.
8. *Kaghawi*/perkawinan dengan tata acara adat dan agama
9. *Ghotibuku*, yaitu memberi makanan atau nutrisi pada tubuh/tulang. Hal ini dilakukan pada usia 60-an untuk memperbaharui kembali sel-sel dan kekuatan tubuh.
10. Kematian yang diselenggarakan menurut perhitungan hari-hari tertentu, yaitu perayaan tiga hari, tujuh hari, empat puluh hari, seratus hari, setahun atau bilangan hari-hari lainnya yang dikalangan masyarakat Muna diyakini berhubungan dengan proses pemisahan arwah atau roh si mayit dari badan kasarnya.

Ritual-ritual tersebut tidaklah sama atau seluruhnya dipraktekan oleh masyarakat Muna. Bagi masyarakat yang masih memegang teguh adat istiadat, boleh jadi mempraktekkan ritual tersebut secara keseluruhan. Sebaliknya, bagi masyarakat yang memiliki tingkat pendidikan dan pemahaman agama yang cukup, tidak semua ritual tersebut dilaksanakan atau bahkan dilakukan dalam bentuk berbeda.

Di antara ritual siklus hidup (*life cycle*) tersebut ritual-ritual yang sangat penting yang selalu dilakukan oleh masyarakat Muna, yaitu *kasambu, kampua* atau *kaanalo wulu*, (ritual pencukuran bulu rambut pada anak yang baru lahir), tiga rangkaian ritual inisiasi pendewasaan anak (*kangkilo*, *katoba*, *karia*), perkawinan, dan kematian.

Tiga rangkaian ritual ini merupakan tahapan yang berurutan, saling berkaitan dan berkesinambungan. Satu ritual tidak bisa mendahului yang berikutnya atau paling tidak bersamaan dan ritual yang sebelumnya menjadi prasyarat bagi dilaksanakannya ritual sesudahnya. Ritual inisiasi kedewasaan dimulai dengan *kangkilo* (sunat adat) yang ditujukan kepada anak laki-laki dan anak perempuan pada usia 7 tahun atau sebelumnya. Ritual *kangkilo* dilaksanakan oleh masyarakat muslim dengan praktik sunat secara formalitas. Sunat adat dalam *kangkilo* dilakukan dengan cara

menggores alat kelamin anak laki-laki mengikuti bentuk huruf *alif* (tajwid pertama dalam bahasa Arab) dan bagi anak perempuan dengan membentuk titik pada huruf *ba'* (tajwid kedua dalam bahasa Arab). Setelah anak menjalani *kangkilo*, ritual dilanjutkan atau bersamaan dengan *katoba* (ritual pengislaman) bagi anak laki-laki dan anak perempuan pada usia 7-14 tahun. Khusus untuk anak perempuan menjelang dewasa atau sebelum menikah, ia menjalani ritual *karia* sebagai persiapan kedewasaan dan/atau perkawinan.

Dalam masyarakat Muna, ritual perkawinan adalah ritual yang sarat dengan tata cara adat istiadat dan menjadi ritual publik yang sangat penting. Ritual ini melibatkan banyak pihak, terutama keluarga dan kerabat luas. Ritual siklus hidup yang penting lainnya adalah peringatan kematian pada hari-hari ketiga, ketujuh, empat puluh hari, keseratus hari, setahun, atau bilangan hari-hari seterusnya. Peringatan hari-hari kematian tersebut bagi masyarakat Muna diyakini berhubungan dengan proses pemisahan arwah atau roh si mayit dari badan kasarnya. Upacara kematian dalam masyarakat Muna dipengaruhi oleh Islam, dilihat dari tata cara perlakuan terhadap jenazah, meskipun unsur-unsur tradisional juga ikut mewarnai prosesi upacara tersebut.

Ritual-ritual yang sangat penting sebagaimana yang disebutkan di atas, yaitu *kampua* (*kaalano wulu*), tiga rangkaian ritual inisiasi kedewasaan (*kangkilo*, *katoba*, *karia*), dan peringatan hari-hari kematian hanya dilaksanakan oleh masyarakat muslim. Ritual *kaalano wulu* (pencukuran rambut bayi), *kangkilo* (sunat adat) dan *katoba* (pengislaman) sangat kental dengan praktek dan nilai-nilai Islam. Ritual-ritual yang mengandung nilai-nilai Islam hanya dilakukan oleh masyarakat muslim Muna, sementara masyarakat Muna yang non muslim masih bisa menyelenggarakan ritual-ritual adat seperti *kasambu* dan perkawinan. Perkawinan dilaksanakan oleh masyarakat muslim Muna dengan tata cara adat dan tata cara Islam sekaligus. Sementara masyarakat Muna yang Kristen dan Katolik menyelenggarakan perkawinan di Gereja, begitu pula halnya dengan

penganut agama lain menyelenggarakan perkawinan sesuai tata cara agama masing-masing. Masyarakat Muna yang bukan muslim seperti Kristen dan Katolik menyelenggarakan ritual yang berhubungan dengan sakramen kristiani di Gereja, sehingga mereka tidak menjalankan ritual-ritual penting sebagaimana yang dilaksanakan masyarakat muslim Muna, begitu pula halnya dengan penganut Hindu dan Budha. Meskipun demikian, mereka tetap diundang dan menghadiri penyelenggaraan ritual yang diselenggarakan oleh keluarganya yang muslim.

B.2. Ritual Pengolahan Alam

Kategori ritual kedua adalah ritual yang berhubungan dengan pengolahan alam. Masyarakat Muna memiliki berbagai macam upacara adat atau ritual yang berhubungan dengan alam. Ritual ini berhubungan dengan pekerjaan utama masyarakat Muna sebagai petani/peladang. Masyarakat Muna memiliki tradisi *kabhelai* sebagai salah satu cara meminta izin atau permisi terhadap alam. Tradisi ini dilakukan sebelum membuka kebun atau lahan baru untuk ditinggal atau ditanami. Prakteknya adalah dengan menggores batang pohon yang akan ditebang terlebih dahulu dengan mengucapkan mantra-mantra tertentu. Petani akan kembali lagi dua atau tiga hari kemudian baru memutuskan untuk menanam atau membangun rumah. Goresan tersebut menandai sebuah permohonan izin kepada roh atau penunggu pohon agar dijauhkan dari kecelakaan atau penyakit. Cara ini dilakukan untuk meminta kerelaan pohon tersebut (*popanga*) juga sebagai upaya menghargai ciptaan Tuhan, bukan dilakukan dengan cara sewenang-wenang dengan menebang atau membakar begitu saja tanpa permisi.

Pada awal musim barat atau musim hujan, seluruh masyarakat desa berkumpul untuk menyelenggarakan ritual *kaago-ago*. Setelah lahan siap untuk ditanami, seorang tua yang disebut *pande kaago-ago* memimpin upacara tersebut. Ritual ini dilaksanakan untuk meminta perlindungan agar seluruh kampung terhindar dari musibah dan penyakit pada awal-awal musim hujan dan diberikan panen yang baik.

Dalam ritual tersebut disediakan bermacam-macam makanan yang diberikan kepada roh nenek moyang.

Periode menanam juga dilakukan dengan upacara adat. Ritual menanam dalam masyarakat Muna disebut dengan *katisa*. Ritual ini dilakukan agar tanaman yang ditanam terhindar dari hama dan dapat memperoleh hasil panen yang baik dan banyak. Begitu pula halnya dengan masa panen diperingati pula secara ritual yang disebut dengan *katumbu*. Panen dalam masyarakat Muna biasa dilakukan secara bersama-sama dan gotong royong. Maka, ritual *katumbu* dilaksanakan bagi orang-orang yang membantu panen tersebut bahkan bagi masyarakat desa secara keseluruhan. *Katumbu* atau menumbuk adalah tradisi yang diselenggarakan pada panen jagung, oleh sebab jagung menjadi produksi terbesar bagi pertanian di Muna. Biasanya para gadis menumbuk atau menggiling jagung-jagung muda yang sudah dipetik, ada yang dicampur dengan gula merah dan ada pula yang dibiarkan memiliki rasa alami. Mereka lalu membungkusnya dengan kulit jagung muda dan merebusnya hingga matang. Masyarakat secara bersama-sama memakan *katumbu* dan jagung muda rebus sebagai tanda kesyukuran atas panen yang melimpah. Ritual ini juga diiringi dengan nyanyian dengan syair-syair tertentu yang disebut dengan *kantola*. Ritual ini adalah ritual besar-besaran yang diselenggarakan dalam satu desa atau kampung. Biasanya dalam kesempatan tersebut juga mengundang para pejabat pemerintah atau tokoh-tokoh penting di Muna.

B.3. Ritual Insidentil (*Intermittent*)

Kategori ritual ketiga yaitu ritual yang bersifat insidentil yang dilaksanakan dalam kesempatan-kesempatan tertentu dan tidak tetap. Ritual ini dilaksanakan untuk hajatan atau keperluan tertentu yang tidak rutin atau untuk situasi-situasi insidentil. Geertz (1960: 83) menyebut ritual dengan tujuan demikian sebagai *slametan* "intermittent". Dalam studinya Hefner (1985: 145) menyebut ritual *intermittent* ini bersifat opsional oleh sebab banyak ritual yang termasuk kategori ini sudah tidak lagi dipraktekkan. Pelaksanaannya

bersifat spontan dan tergantung keinginan dan kepentingan individu masing-masing. Dalam masyarakat Muna, ritual ini dipraktekkan dengan cara membaca doa yang dipimpin oleh seorang imam atau orang yang dianggap ahli agama dan biasanya tetap dengan menghadirkan dupa dan *haroa*. Upacara ini biasa dilakukan ketika anak sakit yang dipercayai diganggu oleh roh (*sumanga*). Baca doa juga biasa dilakukan pada saat memasuki rumah/gedung atau memiliki kendaraan baru. Sanak keluarga atau kerabat yang akan meninggalkan kampung atau pulang ke kampung untuk waktu yang lama juga disambut dengan ritual baca doa. Pendeknya, segala hal yang tidak terikat oleh waktu tertentu dan sifatnya insidentil oleh hajat tertentu dirayakan dengan baca doa.

Kepercayaan lokal dan ritual-ritual dalam masyarakat masih bisa dijumpai hingga saat ini. Kehadiran Islam dalam masyarakat Muna tidak menghilangkan sisa-sisa kepercayaan lama tersebut. Kebiasaan dan tata cara menghormati roh nenek moyang atau keluarga yang sudah meninggal tetap dilakukan. Masyarakat Muna kebanyakan percaya bahwa kepercayaan dan tradisi nenek moyang mereka tidak bertentangan dengan Islam, bahkan dianggap Islami. Jika ada yang dianggap bertentangan, maka mereka perlahan-lahan akan meninggalkan atau dilakukan dengan cara mentransformasikan kepercayaan dan kebiasaan lama tersebut dengan tradisi dan nilai-nilai Islam. Perlakuan-perlakuan atau ritual-ritual yang berhubungan dengan alam bukan dianggap sebagai syirik, tetapi justru penghargaan terhadap alam.

Dalam beberapa kosa kata masyarakat Muna, masih bisa dijumpai kosa kata yang boleh jadi berasal dari konsep-konsep pra-Islam, seperti halnya Hindu-Budha. Beberapa di antaranya adalah *Sangia* (sakti) yang menjadi gelar para raja di Muna, seperti halnya Sangia Latugho, Sangia Kaindea bisa jadi berasal dari istilah Hindu-Budha, *Sang Hyang*. *Sangia* berarti tempat yang memiliki kekuatan sakral, sehingga orang yang bersemedi di tempat itu akan mendapatkan kesaktian. Di Buton, tokoh-tokoh lokal yang memiliki

kesaktian disebut dengan “katauna barahmana” yang berarti pengetahuan Brahmana (Haliadi, 2001). Kata “Barahmana” boleh jadi diambil dari kata Brahmana yang merupakan nama dewa dalam kepercayaan Hindu-Budha. Sebagaimana disebutkan sebelumnya, bahwa Muna memiliki hubungan yang sangat erat dengan Buton, sehingga kepercayaan-kepercayaan masyarakat Buton juga menjadi sistem kepercayaan masyarakat Muna. Begitu pula halnya istilah *pitara* sebagai elemen penting yang wajib dihadirkan dalam *katoba* ternyata juga berasal dari Bahasa Sankrit yang berarti roh nenek moyang (Brakel, 2007: 13). Dalam *katoba* Muna, *pitara* adalah elemen yang disimbolkan oleh beras dan telur mentah yang diletakkan dalam mangkuk polos. Oleh tokoh adat Muna, *pitara* diterjemahkan dari kata fitrah atau menjadi zakat fitrah. Kata-kata atau gelar *Ompu* atau *Omputo* yang berarti penguasa *(kakawasa*) setelah Islam masuk berubah menjadi *Allahu Ta'ala* sebagai pencipta dan penguasa alam semesta. Istilah-istilah lokal yang dipengaruhi oleh tradisi pra-Islam dalam beberapa kasus ditransformasikan ke dalam nilai-nilai Islam. Kasus yang sama juga bisa ditemui di Buton sebagaimana studi yang dilakukan Haliadi (2001), di mana istilah *rohi polimba* (roh yang berpindah tempat) dianggap sebagai sinkretisasi antara Islam dengan konsep ruhnya dan adat dengan konsep kematiannya.

Hal ini menunjukkan bahwa tradisi yang berkembang di Muna (juga di Buton) dengan sangat licin dan bijak mengalami re-interpretasi dan transformasi ke dalam nilai-nilai atau kepercayaan Islam. Dengan masuknya Islam di Muna, ritual-ritual adat yang dipraktekkan masyarakat ditambah atau bahkan diakomodasi ke dalam nilai-nilai Islam. Masyarakat kemudian melakukan ritual tidak hanya merujuk kepada tradisi nenek moyang, tetapi juga ritual-ritual Islam. Ritual-ritual yang awalnya adalah religi lokal ditransformasikan dan diinterpretasikan dengan nilai-nilai Islam. Muncullah kemudian ritual *kaalano wulu* (pencukuran rambut), *kangkilo* (khitan adat), *katoba* (pengislaman), perkawinan dengan akad nikah, dan kematian yang diperingati menurut hari-hari tertentu dengan pembacaan tahlil

(*ratibu*). Ritual dalam masyarakat tidak hanya yang berhubungan dengan siklus hidup (*life cycle*) dan ritual yang berhubungan dengan alam, tetapi juga peringatan hari-hari besar Islam, seperti memperingati awal bulan Ramadhan, Hari Raya Idul Fitri dan Hari Raya Idul Adha. Ritual-ritual Islam tersebut diperingati dengan tata cara adat setempat. Setiap awal bulan Ramadhan (*temba'a wula*), dua hari raya besar Islam (hari raya Idul Fitri dan Idul Adha) setiap orang akan mengunjungi kuburan keluarganya, membersihkan makam dan menyiramnya dengan air dan melakukan *baca-baca* (baca doa) bersama keluarga masing-masing.

Kepercayaan-kepercayaan tradisional dan tradisi lokal yang masih sangat kental dilakukan masyarakat Muna untuk mengapresiasikan keberadaan mereka sebagai makhluk hidup berhadapan dengan alam secara keseluruhan. Apresiasi terhadap kehidupan yang lebih luas diwujudkan dalam ritual *katoba* yang masih menyimpan kuat elemen-elemen tradisi. Tidak ingin hilang begitu saja, elemen-elemen tersebut diinterpretasi ke dalam nilai-nilai Islam. Kepercayaan dan tradisi yang berisi elemen-elemen lokal dibalut dengan simbol-simbol dan interpretasi Islam salah satunya bisa ditemukan dalam ritual *katoba*.

BAB IV
ISLAM DAN PENJAGA TRADISI MUNA

Sejarah Islam di Muna sama dengan kekaburan sejarah Islam di nusantara. Sebagaimana sejarah Islam di berbagai daerah di Indonesia, sumber periwayatannya tidaklah tunggal, baik subjek penyebaran hingga perkiraan waktunya. Banyak dan beragamnya sumber sejarah meniscayakan sebuah penangkapan dan penafsiran yang tidak mutlak. Sumber-sumber periwayatannya pun ada yang tertulis maupun tuturan lisan (*oral history*) masyarakat setempat.

Islam di Muna tidak bisa dilepaskan dari sejarah masuknya Islam di Buton. Penyebar Islam pertama kali di Buton adalah Syekh Abdul Wahid bin Syarif Sulaeman Al Fatani. Ia adalah seorang Arab yang berasal dari Johor yang datang lewat Adonara (Flores). Menurut folklor masyarakat, beliau datang pertama kali di Selatan pulau Buton yang disebut Burangasi dan selanjutnya Islam masuk ke pusat kerajaan Wolio. Menurut catatan pribadi Laode Mizan, seorang *lakina* agama (pemimpin agama) tanah Muna yang dikutip oleh Coevreur (2001: 221) mengatakan bahwa Syekh Abdul Wahid sebelum ke Burangasi dan terus ke Muna, terlebih dahulu singgah di negeri Solo. Penulis berusaha menelusuri jejak sejarah yang menghubungkan nama tokoh ini di tempat tersebut tetapi sayang sekali tidak menemukan data yang dimaksud. Syekh Abdul Wahid menyebarkan Islam di Muna tak berapa lama setelah kedatangannya di Buton. Ia pula yang mengislamkan Raja Buton ke VI Lakilaponto dan kemudian dinobatkan menjadi Sultan Buton I dengan gelar Sultan Qaimuddin Khalifatul Khamis.

Soal waktu kedatangan Syekh Abdul Wahid terdapat banyak versi. Ada yang mengatakan bahwa Syekh Abdul Wahid memperkenalkan Islam di Buton pada sekitar tahun 1540/1541

(Schoorl, 2003; La Niampe, 2004; Yunus, 1995; Burhanuddin, 1977). Ada pula yang mengatakan bahwa kedatangan Syekh Abdul Wahid ke Buton lebih awal, yaitu tahun 1527 (Batoa, 1991). Kedua versi tersebut dipadukan oleh sumber lain yang mengatakan bahwa Syekh Abdul Wahid datang ke Buton sebanyak dua kali, yang pertama pada tahun 933 H atau tahun 1526/1527 M dan yang kedua kali pada tahun 948 H atau 1540-1541 M (La Niampe, 2004).

Ada pula riwayat yang mengatakan bahwa seratus tahun sebelumnya, Syekh Jamaludin Al Akbar mampir ke Buton atas undangan Raja Buton ke V, Raja Mulae pada tahun 1412 M. Jamaluddin Al Akbar atau yang lebih dikenal di Jawa sebagai Jumadil Kubra adalah cikal bakal penganjur Islam di Jawa. Beberapa Sunan di Jawa diceritakan berasal dari ulama besar kubrawiyah ini, seperti sunan Gunung Jati, Sunan Bonang, Sunan Giri, bahkan Sunan Kalijaga (Sofwan, et al, 2000). Akan tetapi sumber inipun memiliki kelemahan. Martin Van Bruinesen (2010) bahkan mengatakan bahwa Syekh Jumadil Kubra atau Jamaludin Al Akbar dilekatkan kepada Najmuddin Al Kubra tidak pernah datang ke Indonesia, bahkan jarak dan waktu antara Sunan Gunung Jati yang disebut dalam babad Cirebon sebagai muridnya sangat jauh (Syekh Najmuddin Al Kubra tinggal di Khwarizm dan meninggal tahun 1221 M).

Riwayat lain lagi mengatakan bahwa Islam berasal dari Ternate. Riwayat ini lemah jika merujuk pada pernyataan Ligtvoet (dalam Burhanuddin, 1977) bahwa Buton sudah lebih dulu memeluk Islam bahkan kerajaan sudah berubah menjadi kesultanan. Pada tahun 1580, ketika Sultan Ternate, Baabullah bermaksud memperluas wilayah kekuasaanya dan mengislamkan tanah Buton, pada saat itu Islam ternyata sudah tersebar di Buton. Meskipun sejarah Ternate menyebutkan bahwa Islam secara resmi telah menjadi agama kerajaan sejak Ternate dipimpin oleh Raja Zainal Abidin (1480-1500 M), tidak ada bukti kuat dan meyakinkan bahwa Islam di Buton dan Muna dibawa dari Ternate. Kesultanan Ternate sendiri mencapai zaman keemasanya pada masa Sultan Baabullah yang memerintah tahun

1570-1584 M (Kamaluddin, et al, 2001; Kementerian Agama RI, 2010; Depdikbud, tt). Sumber lain juga mengatakan bahwa Islam masuk ke Buton dibawa oleh orang-orang Majapahit, rombongan Sipanjonga yang datang ke Buton yang dikenal dengan nama *Mia Patamiina*. Sumber ini juga lemah, sebab Schoorl (2003) mengatakan bahwa rombongan Majapahit yang beragama Hindu datang ke Buton justru karena desakan Islam yang berusaha menaklukkan kerajaan. Itu berarti tidak mungkin bagi mereka untuk mengajarkan dan menyebarkan Islam ketika datang ke pulau Buton. Dari berbagai sumber sejarah kedatangan Islam di Buton dan Muna, maka sumber yang paling kuat adalah riwayat yang menyebutkan bahwa penganjur Islam yang pertama adalah Syekh Abdul Wahid bin Syarif Sulaiman Al-Fatani pada tahun 1540/1541 M.

Keberagaman sumber dan tahun masuknya Islam di Buton dan Muna didasarkan pada pertanyaan kriteria apa yang bisa dilekatkan untuk mengklaim penanda masuknya Islam pertama kali di Buton. Secara legal-formal, penanda Islam masuk ke Buton ditandai dengan dilantiknya Lakilaponto menjadi Sultan Buton pertama pada tahun 1546 H. Meskipun demikian, Islam telah masuk ke Buton secara informal di kalangan penduduk setempat. Secara kultur, masyarakat Buton adalah masyarakat bahari yang banyak berlayar ke kota-kota dagang seperti Ternate, Makassar, bahkan ke pulau Jawa seperti Demak, Tuban, dan Gresik, kota tempat tumbuhnya Islam pertama kali di Jawa (Depdikbud, 1996). Selain itu, wilayah Buton adalah wilayah perlintasan perdagangan dari Ternate, Tidore, dan Maluku ke Makassar, bahkan ke Jawa. Para pedagang tersebut singgah di daerah ini di samping berdagang juga menyebarkan Islam di kalangan masyarakat lokal. Maka, tidak mustahil jika penyebaran Islam di Buton adalah melalui perkenalan Buton dengan berbagai pedagang di nusantara. Sehingga, ketika Syekh Abdul Wahid datang ke Buton dengan membawa ajaran Islam, ia disambut dengan baik oleh raja dan rakyatnya. Dengan demikian, sebelum menjadi kekuatan politik, Islam lebih dahulu menjadi kekuatan sosial dan menjadi penghubung di

antara para pedagang di nusantara. Meskipun Islam lebih dahulu masuk ke Buton, akan tetapi corak keislaman di Muna tidak jauh berbeda dengan Buton sebagai pusat penyebaran Islam pertama kali, baik dalam perangkat agamanya, ajarannya, maupun pelaksanaannya. Tokoh penyebar Islam di Buton juga adalah tokoh yang sama sebagai penyebar Islam di Muna. Begitu pula kepercayaan dan praktek Islam dilakukan oleh dua masyarakat ini tidak jauh berbeda.

Masuknya Islam di Muna tidak bisa dilepaskan dari faktor-faktor dari luar dan faktor dalam masyarakat sendiri. Periodisasi masuknya Islam di Muna dapat dibagi dalam beberapa periode, yaitu periode Abad ke 16-17 M, periode pertengahan abad ke 17-19 M, dan periode abad ke 20 M hingga sekarang. Masing-masing periode ini memiliki karakteristik sesuai masa dan penanda utamanya.

A. Periode Abad ke-16- 17 M

Proses penyebaran Islam di Muna berlangsung belakangan, yaitu pada abad ke-16. Islam datang ke Muna menurut masyarakat lokal melalui tiga gelombang. Gelombang pertama, Islam dibawa oleh Syekh Abdul Wahid pada tahun 938 H/1540/1541 M. Ketika itu, Muna dipimpin oleh raja Muna ke-XVIII, La Posasu. Gelombang kedua, Islam masuk ke Muna dibawa oleh Firus Muhammad pada masa pemerintahan raja Muna ke-X, Titakono pada tahun 1615 M. Gelombang ketiga, masuknya Islam di Muna dibawa oleh Syarif Muhammad yang berasal dari Mekkah atau yang lebih dikenal dengan Sayyidi Rabba atau sayyid dari Arab. Ia datang ke Muna pada masa pemerintahan raja Muna ke-XV, Sangia La Tugho pada tahun 1643 M. Penyebutan tiga gelombang kedatangan Islam ini juga disebutkan Haliadi (2001) terjadi di Buton. Gelombang pertama terjadi pada abad ke 16 atau tepatnya pada tahun 1540 M, gelombang kedua pada abad ke 17-18 M, dan gelombang ketiga pada abad ke 19 dan mulai melemah pada abad ke 20.

Penulis menggunakan tiga gelombang masuknya Islam sebagaimana periodisasi yang dibuat sumber lokal tersebut dengan

mengelaborasikan dengan periodisasi-periodisasi selanjutnya sesuai titik tekan masa dan ciri pembedanya. Dua gelombang kedatangan Islam di Muna, yaitu dibawa oleh Syekh Abdul Wahid pada tahun 938 H/1540/1541 M dan gelombang kedua yang dibawa oleh Firus Muhammad pada tahun 1615 M memiliki ciri atau corak yang relatif sama. Periodisasi ini berlangsung mulai abad ke 16 ketika Islam pertama kali masuk ke Muna hingga awal abad ke 17. Dua gelombang kedatangan Islam menurut sumber lokal tersebut bisa dikategorikan sebagai periode introduksi Islam, mengingat titik tekan yang paling utama adalah pengenalan Islam kepada masyarakat pada tahap awal atau tahap dasar.

Ketika Syekh Abdul Wahid pertama kali sampai di Buton, kerajaan Buton waktu itu dipimpin oleh Lakilaponto yang awalnya merupakan raja Muna. Lakilaponto diangkat menjadi raja Buton oleh karena jasanya mengalahkan pasukan Labolontio, seorang bajak laut dari Ternate yang berusaha untuk menyerang kerajaan Buton. Oleh Raja Mulae (raja Buton yang berkuasa), Lakilaponto dikawinkan dengan putrinya dan diangkat menjadi raja. Setelah Lakilaponto menjadi raja Buton, kepemimpinan kerajaan Muna diserahkan kepada La Posasu, adik Lakilaponto. Syekh Abdul Wahid datang dan menyebarkan Islam di Buton diterima dengan baik oleh pihak kerajaan. Oleh Syekh Abdul Wahid, Lakilaponto kemudian dinobatkan sebagai sultan dan kerajaan berubah menjadi kesultanan.

Hubungan persaudaraan Buton dan Muna dalam kepemimpinan Lakilaponto di Buton dan adiknya, La Posasu di Muna menyebabkan penyebaran Islam di Muna dapat diterima dengan baik oleh kerajaan. Di Muna, Syekh Abdul Wahid tidak terlalu lama karena harus kembali ke Buton sebab beliau diangkat menjadi pembina perguruan Islam di Keraton Kesultanan. Beliau bertanggung jawab mempersiapkan sultan Buton mengemban amanahnya sebagaimana Khulafaur Rasyidin sesuai gelarnya, yaitu Sultan Qaimuddin Khalifatul Khamis. Gelar ini menurut temuan Ambary (dalam Ahimsa-Putra, 2007: 9-14) sesungguhnya merupakan salah satu cara mengidentifikasi kerajaan di

nusantara dengan Islam, yaitu dengan cara menggunakan gelar-gelar berbahasa Arab/Islam, mengubah kerajaan menjadi kesultanan, ataupun juga penobatan raja yang dilakukan oleh ulama-ulama penyebar Islam. Malik (1997: 79) menyebutkan bahwa Syekh Abdul Wahid mengemban tugas dalam kesultanan Buton sebagai bagian dari tugas utama untuk menyebarkan Islam di Indonesia bagian timur, sebagaimana misi yang diemban oleh pemerintahan Turki Usmani di Baghdad. Karena Syekh Abdul Wahid lebih berkonsentrasi di Buton dan kehadirannya tidak lama di Muna, maka beliau tidak sempat merubah bentuk kerajaan menjadi kesultanan. Pengaruhnya kepada masyarakat Muna adalah mengubah cara pandang masyarakat dari kepercayaan lokal kepada keyakinan Islam.

Pada masanya, masjid didirikan meskipun dalam bentuk yang sangat sederhana. Sebuah rumah juga didirikan untuk belajar agama dan mempelajari Islam. Selain itu, terdapat jabatan baru yang disebut *lakina* agama dan dijabat langsung oleh raja, seorang khatib, empat orang moji dan 40 mukimu (J Couvreur, 2001: 222). Pejabat agama inilah yang bertugas menyiarkan dan menyebarkan Islam di tengah masyarakat. Meskipun demikian, ajaran Islam masih belum diamalkan secara baik oleh masyarakat. Di samping itu, keberadaan Syekh Abdul Wahid yang hanya setahun di Muna belum mampu menanamkan Islam secara utuh dalam kehidupan masyarakat. Apalagi Islam yang diperkenalkan pada masa itu baru terbatas di kalangan istana dan belum menyentuh masyarakat bawah.

Hal ini berlangsung hingga periode penyiaran Islam pada gelombang kedua yang dibawa oleh Firus Muhamad. Firus Muhamad datang ke Muna pada masa pemerintahan raja Muna ke-X, Titakono pada tahun 1615 M. Pada masa ini, rumah perguruan Islam ditambah lagi dan pejabat agama ditambah dengan imam dan satu lagi khatib (J Couvreur, 2001: 223). Jarak antara kedatangan Syekh Abdul Wahid dan Firus Muhamad cukup jauh, yaitu sekitar seratus tahun. Jarak yang terlalu jauh ini menyebabkan penyebaran ajaran Islam tersendat-sendat dan tidak berkesinambungan. Kedatangan Firus

Muhammad seperti menggali kembali Islam yang lama terpendam dalam sejarah dan benak masyarakat. Ini membuat kedatangan Islam pada gelombang kedua seperti memperkenalkan kembali Islam untuk pertama kali kepada masyarakat. Di samping itu, pola pengajaran agama yang diperkenalkan Syekh Abdul Wahid sebelumnya tidak menghasilkan kader-kader Islam yang cukup untuk memelihara ajaran Islam di Muna.

Sebagaimana Syekh Abdul Wahid, sebelum ke Muna Firus Muhamad singgah lebih dahulu di Buton pada masa kepemimpinan Sultan Dayanu Ikhsanuddin. Di Buton, Firus Muhammad membantu sultan menyusun naskah undang-undang kesultanan Buton yang berlandaskan pada ajaran Martabat Tujuh. Undang-undang ini tidak hanya menjadi pedoman sultan dalam tata pemerintahan, tetapi juga berkaitan dengan segala tata kehidupan sosial kemasyarakatan. Ajaran Martabat tujuh inilah yang juga dibawa Firus Muhamad ke Muna dan mempengaruhi pemahaman agama di Muna. Proses penyebaran Islam yang dilanjutkan oleh Firus Muhamad belum didukung sistem Islamisasi yang utuh dan menyeluruh, sehingga Islam yang menonjol pada masa itu adalah tasawuf, tetapi melupakan syari'atnya.

Islam yang dibawa oleh Syekh Abdul Wahid dan Firus Muhammad adalah corak Islam pada masa-masa awal, sebuah masa di mana Islam baru diperkenalkan kepada masyarakat. Pada periode kedatangannya, Syekh Abdul Wahid belum mencanangkan proses pengislaman yang menyeluruh. Target utamanya adalah merombak keyakinan lama masyarakat Muna dengan keyakinan agama Islam. Begitu pula halnya dengan Islam gelombang kedua yang dibawa Firus Muhammad belum sepenuhnya didukung oleh sistem Islamisasi yang utuh dan menyeluruh, berupa sistem pendidikan dan pemasyarakatan terhadap kesempurnaan syari'at Islam. Pada masanya, Firus Muhammad masih terus memantapkan akidah Islam (tauhid) yang disertai dengan penanaman nilai-nilai moralitas Islam (Malik, 1997: 81).

Islamisasi di Muna tidak dilangsungkan dengan cara radikal atau bersifat heroik dengan penaklukan daerah ini terlebih dahulu. Islam yang dipahami dan dipraktekkan pada masa itu adalah Islam yang cukup toleran dengan tradisi lokal masyarakat Muna, bahkan lebih menonjolkan wajah Islam tradisi. Akibatnya, sangat jamak dijumpai masyarakat Muna lebih menonjolkan upacara-upacara adat keagamaan daripada praktek hidup Islami sebagaimana tuntunan syari'at. Mereka lebih mengutamakan peringatan malam qunut dan lailatul qadar daripada kesempurnaan ibadah puasa di bulan Ramadhan. Atau mereka lebih mengutamakan ziarah kubur dan peringatan malam kematian daripada ibadah sholat (Malik, 1997: 109).

Corak Islam dalam masyarakat muslim awal di Muna memiliki kemiripan dengan sejarah Islamisasi di nusantara yang lebih bercorak tasawuf. Merujuk pada historisitas Islam di Indonesia, Islam awal yang diperkenalkan pada masyarakat adalah Islam mistisisme yang dibawa oleh para pengelana sufi pada abad ke 13 (Azra, 2004). Mengutip A.H John, Azra (2004: 14) mengemukakan alasan para pengembara dan guru sufi tersebut berhasil mengislamkan hampir sebahagian besar penduduk nusantara adalah kemampuan para sufi menampilkan Islam dengan menekankan kesesuaiannya atau kontinuitasnya dengan kepercayaan dan praktek keagamaan lokal. Di Muna, corak Islam awal dengan ciri tasawuf juga mendominasi keyakinan masyarakat. Hal ini tidak mengherankan mengingat penganjur Islam yang datang ke Muna pada masa itu adalah ulama-ulama sufi yang melakukan proses pengenalan Islam dengan cara penetrasi damai dan bersifat tenggang rasa dengan berbagai bentuk kebudayaan masyarakat. Target utama para penganjur Islam ini adalah mengganti keyakinan dan kepercayaan lama masyarakat dengan akidah Islam.

Karakteristik yang menonjol pada tahap pengenalan Islam ini adalah penekanan pada corak tasawuf dengan penekananan pada ajaran Martabat Tujuh terutama konsep tentang asal kejadian manusia dan insan kamil. Salah satu ajaran yang sangat menonjol di Muna

adalah unsur-unsur kejadian manusia yang terdiri atas api, angin, air, tanah dan semua yang menghidupkan merupakan simbolisme kesatuan alam. Dalam Bahasa Muna, api disimbolkan sebagai *sifatino Allahu Ta'ala* (sifatnya Allah Ta'ala). Angin disimbolkan sebagai *sifati kaghosano Allahu Ta'ala* (sifat kekuatannya Allah Ta'ala). Air disimbolkan sebagai *sifati alusuno Allahu Ta'ala* (sifat halusnya Allah Ta'ala). Tanah disimbolkan sebagai *sifat sabarano Allahu Ta'ala* (sifat sabarnya Allah Ta'ala). Dan semua yang menghidupkan sebagai *sifat dadino Allahu Ta'ala* (sifat hidupnya Allah Ta'ala) (Malik, 1997: 100-101). Kelima unsur ini merupakan simbolisme kehidupan manusia dalam hubungannya dengan Allah SWT. Dalam ungkapan Bahsa Muna konsep ini dikatakan sebagai "*nopofoghonu miina naiseise, nopogaati miina nakogholota"*, artinya "berkumpul tidak bersatu, bercerai tidak ada antara". Menurut paham masyarakat Muna, kejadian manusia tersebut terhimpun dari asal kejadian, yaitu empat yang keras berasal dari bapak, yaitu kulit, urat, tulang, dan kuku. Empat yang lembek berasal dari ibu, yaitu darah, sumsum, daging, dan bulu. Dan keenam panca indara berasal dari Allah SWT, yaitu pendengaran, penglihatan, penciuman, perasa, akal dan ruh.

Ajaran martabat tujuh merupakan ajaran mistik Islam yang berasal dari 'Ibn 'Arabi dan ditafsirkan kembali dalam pengertian Al Burhanpuri dengan pengertian yang lebih ortodoks. Menurutnya, Tuhan mengungkapkan dirinya (*tajalli*) melalui tujuh tahap wujud dan penciptaan manusia merupakan tahap terakhir dari pengungkapan Tuhan (Azra, 2004: 352). Tujuh proses kejadian alam yang meliputi tiga martabat wujud Allah yang tersembunyi dari pengetahuan manusia, yaitu martabat ahadiyat, wahdat, dan wahadiyat. Sedangkan empat martabat lainnya, adalah martabat yang serba mungkin (*muhadats*) setelah Allah SWT menfirmankan "*Kun*", yaitu martabat alam arwah, alam mitsal, alam ajsam, dan alam insan (Malik, 1997: 143-144). Ajaran martabat tujuh merupakan pengaruh konsep Wahdatul Wujud dari Hamzah Fansuri dan Syamsuddin As Samartani di Aceh pada abad ke-17 (Yunus, 1995). Ajaran martabat tujuh ini

mendapatkan tempat dalam sejarah Islam di nusantara pada masa-masa Islam awal.

Tasawuf yang berkembang di Muna merupakan ciri tasawuf tradisional yang banyak menggunakan ibarat atau tamsil. Masyarakat Muna sebagaimana masyarakat Indonesia senang menggunakan analogi dan metafora, sehingga ajaran tasawuf dapat menemukan akarnya di Muna. Hal ini juga mempengaruhi praktek ritual masyarakat, termasuk *katoba*. Ritual *katoba* banyak menggunakan mitos, tamsil, ibarat, atau metafor dalam ritual. Mitos dapat ditemukan dalam kepercayaan yang mendasari ritual, tamsil dan ibarat dapat ditemukan dalam nasehat *katoba*. Begitu pula metafor banyak digunakan untuk memberikan pembelajaran kepada anak tentang moralitas. Interpretasi terhadap *katoba* oleh tokoh adat juga dihubungkan dengan konsep martabat tujuh.

Dalam kehidupan sehari-hari, corak tasawuf juga bisa ditemukan dengan jelas. Hingga kini, ajaran tersebut masih dapat ditemukan pada para tokoh adat; pada pola pikir, sikap, dan perilaku para tetua di Muna. Banyak ditemukan ungkapan yang mengatakan bahwa "Kamu sholat tetap sesungguhnya kamu tidak sholat dan sebaliknya, kamu tidak sholat tetapi sesungguhnya kamu sholat." Mereka memang tidak sembahyang sebagaimana diperintahkan oleh syari'at. Para orang tua menganggap itu lebih baik daripada harus menyakiti orang lain atau berbuat curang dan bohong. Yang lebih penting menurut mereka adalah Islam hakikatnya, bukan syari'atnya. Kebanyakan orang-orang tua di Muna berpandangan bahwa Islam yang lebih dahulu masuk di Muna adalah Islam hakikat bukan Islam syariat. Sebagaimana dituturkan Imam masjid Wuna berikut ini;

> Meskipun syariatnya baru masuk tetapi hakikat Islam itu sudah lebih dulu ada dalam masyarakat Muna dengan adanya *la* dan *wa*... duluan la dan wa dari pada Al Quran datang ke Muna. Muna sudah mengetahui syahadat jauh sebelum Al Qur'an datang yang dibawa oleh Sayidi Raba dan itu diabadikan dalam

nama mereka *la* dan *wa*. Sebelum ada Al Qur'an sudah ada perintah sholat.

La adalah sebutan nama depan untuk laki-laki di Muna dan *wa* adalah sebutan untuk perempuan di Muna. Orang yang tadinya hanya dipanggil dengan namanya, berubah dengan didahului *la* untuk laki-laki dan *wa* untuk perempuan, misalnya La Ngkadiri atau La Ode Ngkadiri, Wa Pogo atau Wa Ode Pogo. Sebutan *la* dan *wa* ini dipercayai masyarakat sebagai akibat langsung dari masuknya Islam di Muna. Penyebutan *la* dan *wa* bagi masyarakat Muna berasal dari kalimat syahadat. *La* ditafsirkan sebagai singkatan dari *asyhadu an(la) ilaaha illallah* dan *wa* dipahami sebagai singkatan dari *(wa)asyhadu alla muhamadarrasulullah.*

Kepercayaan tentang ajaran martabat tujuh semakin kuat mengakar dalam kepercayaan masyarakat Muna, terutama para orang tua oleh sebab dalam masa-masa selanjutnya rantai Islamisasi di Muna terputus dan tersendat oleh sebab minimnya sistem pendidikan Islam dan tidak adanya kader-kader Islam yang meneruskan misi Islamisasi yang berkesinambungan. Di samping itu, tradisi tulis menulis belum dikenal dalam masyarakat Muna, sehingga masyarakat lebih mengandalkan ingatan dan hafalan ketika mempelajari sesuatu.

B. Periode Pertengahan Abad ke-17-19 M

Menurut Azra (2004), Islam di nusantara mulai menemukan corak pembaharuanya pada abad ke 17. Corak keberislaman pada masa ini adalah Islam yang menurut Rahman dikenal dengan neo-sufisme, yaitu Islam yang menggabungkan antara tasawuf dan syariat (hukum Islam). Yang menonjol dalam neo-sufisme sebagaimana diperjuangkan oleh para penganjur Islam periode tersebut adalah konstruksi sosio-moralitas masyarakat muslim yang puritan dan aktif, jadi tidak pasif dan stagnan.

Gelombang ketiga kedatangan Islam ke Muna menurut sumber-sumber lokal memberikan corak tersendiri dalam keberadaan Islam di Muna. Oleh sebab itu, gelombang ketiga kedatangan Islam tersebut

dikategorikan dalam periode tersendiri berlangsung sampai pada abad ke-19 yang bisa dianggap sebagai periode perkembangan Islam di Muna. Masyarakat Muna sendiri menyebut kedatangan penyebar Islam pada gelombang ketiga ini sebagai masa perkembangan Islam yang cukup signifikan dibandingkan dengan dua gelombang kedatangan Islam sebelumnya. Periode ini ditandai dengan kedatangan tokoh penyebar Islam gelombang ketiga, yaitu Syarif Muhamad. Syarif Muhammad yang berasal dari Mekkah. Di Muna ia dikenal dengan Sayyidi Rabba atau sayyid dari Arab. Ia datang ke Muna pada masa pemerintahan raja Muna ke-XV, Sangia La Tugho pada tahun 1643 M.

Bagi masyarakat Muna, tiga gelombang penyiaran Islam yang dimulai oleh Syekh Abdul Wahid, diteruskan oleh Firus Muhammad, dan kemudian Sayyidi Raba ketiganya adalah guru-guru sufi yang membawa ajaran tasawuf. Dua gelombang penyiaran Islam di Muna lebih kental dengan pengetahuan dan keyakinan tasawuf dan mistis. Gelombang penyiaran Islam ketiga yang dibawa oleh Syarif Muhammad atau Sayyidi Raba meskipun adalah seorang guru sufi menyadari kekurangan dalam cara beragama masyarakat Muna yang lebih banyak menonjolkan mistis sehingga melupakan syari’at. Kelemahan pengamalan Islam yang lebih mengedepankan aspek tasawuf dan melupakan syari’atnya ini yang membuat tokoh penyebar Islam gelombang ketiga ini mulai memperkenalkan syari’at Islam dalam dakwahnya di Muna. Sayyidi Raba dikenal masyarakat Muna sebagai ulama yang memperkenalkan syariat Islam dan mengajarkan Al Qur’an.

Ajaran tentang syari’at Islam yang dibawa oleh Sayyidi Raba dapat diterima dengan baik oleh kerajaan dan rakyat Muna pada saat itu. Memperkenalkan syari’at sebagai jalan pengamalan Islam menjadi salah satu pembeda corak Islam pada periode ini dengan periodisasi sebelumnya. Dalam mengajarkan syari’at, Sayyidi Raba secara perlahan mencoba menghilangkan praktek-praktek tradisi dalam masyarakat. Hal ini dilakukan untuk lebih menyempurnakan

pengamalan Islam secara lebih baik. Faktanya, sangat sulit bagi masyarakat Muna untuk menghilangkan tradisi dalam kehidupan mereka termasuk dalam praktek beragama, sehingga sampai saat ini praktek-praktek lokal tersebut masih dapat dijumpai terutama di kalangan masyarakat petani/peladang, masyarakat yang tinggal di pedesaan atau masyarakat dengan pengetahuan agama yang minim.

Dalam banyak versi penceritaan, penulis merangkum sebuah peristiwa ketika pertama kali Sayyidi Raba datang ke Muna. Saat Sayyidi Rabba pertama kali datang ke Muna dan diundang oleh raja Muna Sangia Latugho, beliau menolak datang ke istana raja. Hal ini disebabkan oleh karena di bawah kolong istana raja terdapat babi yang sangat besar yang diberi nama *Wasungku Ghube* yang artinya menyentuh/menyundul lantai. Menurut cerita yang berkembang, babi tersebut merupakan peliharaan raja. Ada pula yang mengatakan sebagai peliharaan ibunda sang raja yang masih beragama Kristen. Menurut riwayat, ayahanda Sangia Latugho yang juga adalah raja Muna sebelumnya, yaitu Sangia Kaindea atau Laode Ngkadiri pernah diusir dan diasingkan ke Ternate oleh Belanda akibat membangkang perintah Belanda. Di Ternate, Sangia Kaindea sempat menikah dengan orang Ternate yang beragama Kristen, sehingga ketika pulang kembali ke Muna membawa pula tradisi Kristen. Melanjutkan cerita tentang undangan sang raja, Sayyidi Rabba mengajukan syarat akan datang ke istana jika babi tersebut tidak ada lagi di kolong istana. Raja memenuhi permintaan tersebut dengan syarat pula agar Sayyidi Raba menolong mendoakan permaisuri Wa Ode Sope yang sudah tua agar dapat memperoleh keturunan. Sayyidi Rabba menyanggupi dan tidak lama berselang, permaisuri hamil dan melahirkan seorang putra yang bernama Omputo Sangia yang kelak menjadi raja pula menggantikan sang ayah. Putra tersebut lalu diberi nama Islam, yaitu La Ode Husain. Sejak peristiwa tersebut, hubungan antara Sayyidi Raba dan kerajaan serta rakyat Muna berjalan dengan baik. Raja kemudian menetapkan sistem kerajaan berlandaskan nilai-nilai Islam dan mengangkat Sayyidi Raba sebagai guru agama kerajaan.

Islam di Muna menemukan masa perkembangannya dalam periode kedatangan Sayyidi Raba pada pertengahan abad ke 17. Perkembangan Islam pada masa ini ditandai dengan diproklamirkannya Islam sebagai agama kerajaan di Muna (Batoa, 1991: 26). Rumah-rumah perguruan Islam dibangun di empat kampung *ghoera* (Tongkuno, Kabawo, Lawa, dan Katobu). Di samping itu, masjid-masjid juga didirikan di Loghia, Lahontohe, dan Wasolangka (Rasyid, 2010). Rumah perguruan dan masjid tersebut digunakan sebagai tempat pengajaran Islam, memperkenalkan syari'at dan pengajaran membaca Al Qur'an dalam masyarakat Muna. Ada satu masjid tua di Loghia yang memiliki keunikan dan keunikan tersebut masih bisa penulis saksikan ketika berkunjung ke sana. Keunikan masjid Loghia adalah di bawah tangga masjid, terdapat jejak tapak kaki yang dipercaya masyarakat sebagai jejak kaki Sayyidi Raba. Jejak kaki tersebut diabadikan dengan semen sehingga masih dapat dilihat sampai sekarang. Tanda tersebut dipahami masyarakat setempat sebagai keharusan bagi setiap orang yang datang ke masjid untuk meletakkan kaki di tempat tersebut sebelum memasuki masjid, sebab pintu masuk masjid hanya satu yaitu melewati jejak tapak kaki tersebut.

Masjid Loghia ini oleh tokoh adat, P LI justru dikatakan sebagai masjid pertama di Muna dengan bentuk bangunan yang sudah lebih baik dibandingkan dengan masjid sederhana yang didirikan pada masa kedatangan Syekh Abdul Wahid. Meskipun ia menjadi masjid yang pertama, tetapi bukan menjadi masjid yang utama. Sebab masjid utama terletak di kota lama, yaitu di Kawuna-Wuna yang sekarang dikenal dengan Liang Kabori. Di sanalah terletak pusat pemerintahan dan menjadi ibu kota kerajaan Muna pertama. Di tempat ini pulalah terletak makam para raja, seperti makam Sugi Patani, Sugi Laende, dan Sugi Patola. Selain sebagai pusat pemerintahan, ia juga menjadi pusat penyebaran Islam di Muna.

Di masjid kota Muna sendiri, diangkat imam besar dan *Lakina* agama, semacam menteri agama yang bertugas melakukan

penyuluhan agama Islam di seluruh pulau Muna (Batoa, 1991: 36). Sayyidi Raba sebagai guru agama kerajaan juga seringkali berkeliling kampung untuk mengajar agama. Pada masa ini, Islam juga sudah mulai menyentuh masyarakat bawah dengan diberikannya kesempatan bagi mereka untuk datang ke masjid guna belajar agama Islam. Jika ada muridnya yang pintar maka akan diangkat menjadi pegawai masjid untuk membantu mengajarkan Islam. Buku-buku tentang Islam banyak dikarang dalam Bahasa Arab dan diartikan dalam bahasa Melayu. Buku-buku tersebut disebarkan kepada masyarakat. Jumlah masjid dan rumah perguruan Islam yang bertambah, dan buku-buku Islam yang banyak dikarang dan diterjemahkan membuat syiar Islam semakin giat dan intens disebarkan di tengah masyarakat.

Masa perkembangan Islam pada periode ini bukan berarti tanpa tantangan. Salah satu faktor luar yang menantang eksistensi Islam dalam masyarakat Muna adalah kehadiran penjajah Belanda yang tidak menyukai Islam dan mengkhawatirkan Islam yang akan melahirkan politik kekuatan Islam dalam bentuk pan-Islamisme. Kekuatan ini dianggap akan mengancam kekuasaan Belanda di Indonesia. Faktanya, kehadiran Belanda justru semakin menguatkan komitmen para penguasa di Muna untuk tetap teguh memegang teguh Islam dalam diri dan dalam pemerintahannya. Raja-raja yang memerintah di Muna pada masa kedatangan Belanda terkenal dengan ketaatanya menjalankan syari'at Islam, terutama setelah jabatan raja dipegang oleh putra Sangia Latugo atau Laode Husain yang bergelar Omputo Sangia dan terus berlangsung hingga raja-raja sesudahnya.

Raja Omputo Sangia terkenal sangat ketat menerapkan syari'at Islam dalam sistem pemerintahan dan hukum adat. Pada masa raja Omputo Sangia memerintah (1716-1757), tiga bangunan masjid sebelumnya (Lohia, Lahontohe, dan Wasolangka) ditambah dan diperluas. Selanjutnya, masjid Muna dibangun di tempat berbeda dari lokasi masjid pertama. Pada masa pemerintahannya, setiap aparat kerajaan harus diteliti terlebih dahulu pengetahuan dan ketaatan

agamanya. Bahkan dari keluarga raja sekalipun jika tidak memenuhi syarat tersebut tidak diizinkan untuk menduduki jabatan raja (Batoa, 1991: 37). Kekuatan Islam yang dijalankan para elit istana ini menjadi kekhawatiran Belanda sehingga mereka melakukan segala macam upaya licik dengan cara mengadu domba penguasa Buton dan Muna atau dengan kerajaan kecil lain, seperti Tiworo. Dalam banyak peristiwa, Belanda mempererat kerjasama dengan Kesultanan Buton dan disaat bersamaan melakukan penekanan terhadap kerajaan Muna. Sehingga hubungan harmonis yang ditanamkan Sultan Buton I Lakilaponto dengan raja Muna, La Posasu mulai rapuh oleh campur tangan Belanda (Malik, 1997: 112-113).

Meskipun Belanda melakukan upayanya untuk melumpuhkan kekuatan Islam di Muna dengan politik adu dombanya, akan tetapi masyarakat Muna yang dipelopori oleh kerajaan semakin mengokohkan Islam dalam sistem pemerintahan di Muna. Hal ini bisa dilihat dalam tata cara pemilihan raja yang dipengaruhi oleh Islam. Seorang raja dan sultan haruslah memiliki sifat kerasulan yaitu siddiq, tabligh, amanah dan fatonah sebagai analogi dari 7 sifat Tuhan yang terdiri atas sifat *al-hayat* (hidup), *al-ilmu* (berilmu), *al-qudrah* (berkuasa), *al-iradah* (berkehendak), *as-sam* (mendengar), *al-bashr* (melihat), dan *al-kalam* (berkata-kata) (Yunus, 1995; Burhanuddin, et al, 1977; Depdikbud, 1996; Batoa, 1991; L.A Rasyid, 2010).

Untuk mengokohkan Islam di Muna, maka pengangkatan raja di Muna harus disertai dengan sumpah jabatan raja dengan mengucapkan dua kalimat syahadat. Jika dahulu sumpah raja dilaksanakan menurut tata cara adat, maka kehadiran Islam mengharuskan pelantikan seorang raja mengucapkan syahadat sebelum dilantik oleh dewan kerajaan sebagai simbol pengakuan kehambaan kepada Tuhan dan pengakuan akan kerasulan Muhammad. Kalimat syahadat ini mengukuhkan Islam sebagai sendi penyelenggaraan pemerintahan di Muna. Setelah itu, seorang aparat kerajaan akan mengucapkan janji yang berbunyi:

> *"Hansu-hansuru mbadha sumano keonohansuru liwu, hansu-hansuru liwu sumano koe nohahansuru adhati, hansu-hansuru adhati sumano koe nohansuru sara, hansu-hansuru sara sumano koe nohansuru agama."*
>
> Arti janji tersebut kurang lebih adalah;
>
> "Badan boleh binasa asalkan negeri tetap utuh; negeri boleh bubar, asalkan hukum tetap tegak; hukum boleh tidak terpakai, asalkan pemerintah tetap tegak; biar pemerintah dibubarkan, asalkan agama tetap tegak." (Batoa, 1991: 26)

Janji tersebut dalam perkembangan selanjutnya menjadi falsafah hidup orang Muna di mana agama dijunjung tinggi di atas segalanya termasuk adat istiadat. Segala keputusan yang terjadi dalam masyarakat selalu mendahulukan pertimbangan agama. Janji ini secara politik merupakan senjata ampuh untuk menentang pengaruh yang sudah mulai mengancam Muna, termasuk dari Belanda (Batoa, 1991: 27).

Dengan masuknya Islam, bentuk kerajaan Muna tidak lantas berubah menjadi kesultanan, sebagaimana yang dialami komunitas muslim lain, seperti Demak, Ternate atau Buton. Meskipun demikian, nilai-nilai Islam tercermin dalam penataan tata kelola pemerintahan kerajaan. Salah satunya adalah jumlah jabatan-jabatan dalam kerajaan yang dihubungkan dengan interpretasi Islam, sebagaimana tercermin dalam penjabaran berikut ini:

1. Angka satu yang menyimbolkan ketauhidan, keesaan Tuhan, kesatuan akidah, kesatuan kiblat yang ditetapkan untuk jabatan raja, *kolakino agama*, imam, dan *mintarano bitara*. Simbol ini menyiratkan sebuah kesatuan dan keterpaduan gerak pemerintahan.
2. Angka dua untuk jabatan *khatibi* menyimbolkan dualitas dalam banyak hal; dua kalimat syahadat, dua pegangan umat Islam (Al-Qur'an dan Hadist); sistem binary oposisi fenomena alam yaitu pergantian waktu siang dan malam, dua dimensi kehidupan

jasmani dan rohani, dua jenis kelamin, surga dan neraka, dan sebagainya.

3. Angka tiga yang disimbolkan lewat tiga barata *tolu peleno* (tiga garis pantai pertahanan) dalam kerajaan Muna, yaitu Lahontohe, Lohia, dan Wasolangka sebagai tiga daerah pertahanan dari serangan musuh. Tiga *barata* tersebut menyimbolkan tiga unsur utama yang harus dipertahankan, yaitu iman, Islam, dan ihsan juga tiga dimensi cahaya yang melindungi manusia, yaitu Nurullah, Nur Muhammad, dan Nur Adam.
4. Angka empat untuk *fato ghoerano* (empat daerah keanggotaan dalam lembaga tertinggi kerajaan), empat *lindono* (empat daerah pemilihan) yang menyimbolkan empat unsur kejadian manusia dan empat alam yang dilalui manusia dalam substansi kehadirannya sebagai insan.
5. Angka delapan yang disimbolkan dalam *bonto oaluno* (delapan anggota parlemen) yang terdiri atas empat orang *mieno ghoera* dan empat orang *mieno lindo*, *boboto oaluno* (delapan kino atau ketua wilayah yang diberi dispensasi khusus). Pejabat-pejabat tersebut dilekatkan kepada empat malaikat utama dan empat sahabat utama dalam upaya menegakan Islam.
6. Angka lima yang merujuk kepada lima struktur jabatan dalam sara hukum (pegawai sara), yaitu imam, *khatibi*, *moji kamokula*, *moji anahi*, dan *mukimu*. Lima unsur tersebut merupakan simbol bilangan sholat dalam Islam.
7. Angka tujuh belas mengacu kepada tujuh belas jabatan *kino liwu* (ketua negeri) yang terdiri atas dua puluh delapan dari keseluruhan dikurangi delapan *boboto* dan tiga *barata*. Angka tujuh belas ini menyimbolkan jumlah rakaat dalam sholat lima waktu.
8. Angka tiga puluh yang merujuk kepada 30 untuk keseluruhan jumlah *bonto* (anggota badan legislatif) diluar *bhonto balano* yang menyimbolkan jumlah 30 juz Al-Qur’an.

9. Angka empat puluh yang merujuk pada jumlah *mukimu* merupakan jama'ah utama dalam sholat.
10. Angka seratus empat belas (114) yang merujuk pada personil pejabat kerajaan Muna secara keseluruhan, yaitu 63 struktur personil *sarano wite* (badan pemerintahan) dan 51 personil *sara hukumu* (lembaga syari'at). Angka 114 tersebut menyimbolkan jumlah surat dalam Al-Qur'an (Rasyid, 2010).

Perkembangan Islam di Muna berlangsung pada pertengahan abad ke-17 hingga abad ke-19 dengan diperkenalkannya Islam dalam pemerintahan kerajaan, mulai digiatkannya pembangunan institusi Islam dalam bentuk perguruan Islam dan masjid-masjid di tengah-tengah masyarakat, dibentuknya badan tersendiri yang mengurusi bidang keagamaan, dan ketersediaan buku-buku yang berbicara tentang Islam. Pengamalan ajaran Islam terlebih dahulu dimulai oleh pihak elit istana dengan menetapkan nilai-nilai Islam dalam sistem pemerintahan dan dalam kehidupan raja beserta keluarganya. Pada periode ini, organisasi Islam belum terbentuk, hanya saja sendi-sendi dasar Islam nampak dalam tata pemerintahan, dalam perangkat pemerintahan, dan dalam kehidupan masyarakat. Periode ini berlangsung hingga periode berikutnya dengan corak pembaharuan/ pemurnian Islam, sebagaimana dalam uraian berikut.

C. Periode Abad ke- 20 Hingga Sekarang

Islam yang berkembang di Muna pada awalnya adalah Islam dengan corak tasawuf yang menitikberatkan pada ajaran Martabat Tujuh. Islam pada periode selanjutnya mulai mempraktekan syari'at dalam sendi pemerintahan dan kehidupan masyarakat sebagai cara untuk menutup kelemahan cara mistisisme tasawuf yang timpang. Meskipun demikian, praktek-praktek tradisi dan adat istiadat lokal sebagai pengaruh animisme dan dinamisme di Muna tidak mampu dihilangkan dalam kehidupan masyarakat Muna. Tradisi yang mengakar kuat di masyarakat menjadikan Islam dipraktekkan dengan cara yang unik dan khas. Ritual-ritual daur hidup, mulai dari masa

konsepsi, kelahiran bayi, inisiasi kedewasaan, perkawinan, hingga kematian adalah praktek-praktek ritual yang mencampurkan Islam dan adat di dalamnya. Adat dipraktekkan dengan transformasi nilai-nilai Islam atau Islam dipraktekkan dengan melakukan re-interpretasi adat. Berbagai bentuk keyakinan, kepercayaan, dan praktek yang tidak Islami tetap mendominasi kehidupan masyarakat.

Seiring dengan hal tersebut, pengaruh modernisasi dan globalisasi menyebabkan banyak masyarakat Muna memiliki kesempatan melakukan kontak dengan dunia luar. Kontak tersebut terjadi oleh sebab adanya kesempatan bagi pemuda/pelajar Muna yang melanjutkan studi di luar Muna atau luar Sulawesi Tenggara, seperti ke Jawa atau Makassar. Komunikasi dan interaksi dengan komunitas muslim lain menjadikan minat para pemuda/pelajar ini mengetahui Islam dan praktek-praktek keberislaman dengan lebih banyak lagi. Dalam kesempatan kontak dengan dunia luar ini menjadikan beberapa orang Muna berkenalan dengan organisasi-organisasi Islam di Indonesia, seperti NU dan Muhammadiyah.

NU sebagai organisasi Islam yang lebih dahulu masuk ke Muna menemukan akar keberadaannya di Muna, oleh sebab praktek keberagamaan NU sejalan dengan praktek keberagamaan masyarakat Muna yang masih sangat kuat memegang tradisi. Muhamadiyah masuk ke Muna akibat interaksi orang lokal dengan orang-orang dari Selatan (Makassar). Organisasi pembaharu ini masuk ke Muna dibawa oleh Daeng Manrapi, seorang yang berasal dari Makassar pada tahun 1930. Muhamadiyah lalu diperkenalkan dengan beberapa orang lokal Muna, seperti Abdul Kadir, La Kare, La Ati, La Buntu, La Mane. Merekalah yang kemudian menjadi pengurus Muhammadiyah Muna untuk pertama kalinya.

Masuknya Muhammadiyah di Muna dimaksudkan untuk menyadarkan masyarakat tentang gerakan pemurnian ajaran Islam, meluruskan kekeliruan-kekeliruan pelaksanaan ajaran Islam, serta menentang paham-paham penjajah Belanda dengan usaha-usaha kolonialisme dan misionarisnya. Secara politik, pendirian

Muhammadiyah adalah upaya perlawanan terhadap penjajah Belanda, terutama terhadap upaya Belanda mendirikan sekolah-sekolah zending Kristen dan misi Katolik di pelosok-pelosok daerah di Muna yang dimulai sejak tahun 1918/1919. Pada tahun 1932, pemerintah Belanda dengan usaha misionarisnya membuka sekolah di desa pedalaman Muna (Lasehao). Selain itu, Belanda mengirim beberapa pemuda Katolik untuk belajar keluar daerah, khususnya ke Manado dan Tomohon. Untuk mengimbangi usaha-usaha misionaris tersebut, Muhammadiyah di Muna mendirikan sekolah agama di Mabolu yang diperuntukkan bagi siapa saja. Sekolah ini mengajarkan ilmu pengetahuan umum pada siang hari dan pengetahuan agama pada sore hari. Muhammadiyah juga mendirikan sekolah desa (volkschool) yang dipimpin La Kere dan mendirikan Hisbul Wathon sebagai pengkaderan kepanduan yang dipimpin Muh. Safei (Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah, 1980).

Muhammadiyah pada masa itu dianggap sangat berbahaya bagi Belanda oleh karena propaganda dan dakwahnya yang dinilai merugikan Belanda. Oleh pemerintah Belanda, gerakan Muhammadiyah dianggap sebagai gerakan politik. Belanda menganggap tokoh-tokoh Muhammadiyah menghasut rakyat agar tidak membayar pajak yang memang sangat memberatkan rakyat. Belanda juga menganggap para tokoh Muhammadiyah menghina Pastor Spels lewat provokasi dakwah yang mendirikan gereja dan sekolah di Lasehao (Tim, 1978: 93; Haliadi, 2001). Beberapa orang tokoh Muhammadiyah, seperti Abdul Kadir, La Kare, La Buntu ditangkap dan diasingkan ke Selayar dan Makassar (Haliadi, 2001). Organisasi Muhammadiyah kemudian dibekukan dan sekolahnya dibubarkan pada tahun 1934. Tokoh-tokoh Muhammadiyah lainnya meneruskan gerakan ini di kampung mereka masing-masing secara diam-diam.

Lama tidak menunjukkan pergerakannya yang signifikan, perjuangan dan sejarah Muhammadiyah di Raha dihidupkan kembali oleh La Ode Abdul Khalik pada tahun 1963. Ia adalah anak keturunan

raja Muna terakhir, La Ode Pandu. La Ode Abdul Khalik mendirikan SMP dan SMA Muhammadiyah pada tahun 1968 di kota Raha. Setelah wafatnya La Ode Abdul Khalik pada tahun 2010, Muhammadiyah baru mengadakan Musda pertama kali pada tahun 2013. Musda tersebut menetapkan kepemimpinan Muhammadiyah diserahkan kepada LM Baharuddin yang menjabat sebagai Bupati Muna. Diserahkannya kepemimpinan Muhammadiyah kepada bupati lebih pada pertimbangan politik praktis, oleh sebab sang bupati adalah adik kandung La Ode Abdul Khalik dan harapan Muhammadiyah akan lebih maju di bawah kepemimpinannya. Faktanya, beralihnya kepemimpinan kepada bupati tidak lantas membuat organisasi ini lebih solid. Kepemimpinan yang berada di tangan bupati bahkan sempat menimbulkan ketegangan dan pertentangan yang bernuansa politis. Banyak pengurus Muhammadiyah mengharapkan akan ada kemajuan dalam perkembangan organisasi Islam reformis ini, meskipun ada pula pengurus yang tidak setuju dengan alasan bahwa bupati adalah pucuk pemerintah dan akan ada masalah nantinya dalam menerapkan paham-paham ke-muhammadiyah-an di Muna. Prediksi tersebut terbukti benar, ketika terjadi perbedaan penentuan 1 Syawal antara Muhammadiyah dan pemerintah pada tahun 2011 (1432 H). Bupati tidak menghadiri sholat ied yang dilaksanakan oleh Muhammadiyah satu hari lebih dahulu dan lebih memilih untuk menemani Gubernur Nur Alam yang pada saat itu sebagai khatib sholat ied. Peristiwa tersebut menimbulkan masalah tersendiri dalam kepengurusan Muhammadiyah, terutama soal pro dan kontra kepemimpinan Muhammadiyah yang diserahkan kepada Bupati.

Dengan mulai masuknya organisasi Islam di Muna, menjadikan Islam yang berkembang di Muna berbeda dengan corak Islam pada periode-periode sebelumnya. Islam dalam periode ini dicirikan oleh masuknya organisasi NU dan Muhammadiyah. NU bisa diterima dengan baik oleh masyarakat oleh karena sifatnya yang akomodatif terhadap praktek adat lokal. Sementara Muhammadiyah sebagai organisasi pemurnian Islam mendapatkan tantangan keras dari

masyarakat. Dalam menyebarkan dakwahnya, orang-orang Muhammadiyah cukup radikal sehingga menyebabkan reaksi yang keras dari masyarakat, terutama dari mereka yang masih mempraktekkan tradisi dan adat istiadat setempat. Reaksi keras yang ditunjukkan masyarakat ini menyebabkan Muhammadiyah sebagai gerakan pembaharu/pemurnian Islam di Muna berjalan tersendat-sendat. Cara-caranya yang radikal, frontal dan *intolerant* dengan menghapus tradisi dan praktek adat istiadat masyarakat menyebabkan gerakan ini ditolak secara keras, terutama reaksi yang berasal dari para tetua adat, orang-orang tua di Muna, dan masyarakat kebanyakan. Ajaran dan praktek agama Muhammadiyah yang bertentangan dengan praktek keberislaman masyarakat kebanyakan menjadikan aliran ini disebut sebagai *agama baru*.

Keberadaan Islam Muhammadiyah di Muna adalah contoh bagaimana Muhammadiyah berusaha melakukan sosialisasi dakwah dengan cara yang keras dan memangkas habis tradisi justru ditolak secara frontal pula oleh masyarakatnya. Gerakan puritanisme yang dilakukan Muhammadiyah di berbagai daerah di Indonesia bagi banyak kalangan justru menjadikan Muhammadiyah dikhawatirkan akan mengarah kepada konservatisme dan fundamentalisme. Dengan mengutip pernyataan Nurcholis Madjid yang mengatakan bahwa Muhammadiyah sudah berhenti menjadi gerakan pembaharu. Dengan membandingkan dengan oraganisasi Nahdhatul Ulama, Dawam Rahardjo menegaskan justru NU-lah yang mulai menunjukkan arah gerakan yang lebih liberal dan moderat (Mulky, 2010).

Di samping itu, mulai era tahun 1980-an, semangat beragama di Muna ditunjukkan dengan masuknya paham-paham Islam di Muna, seperti LDII, Jama'ah Tabligh, Wahdah, dan HTI. Aliran-aliran ini masuk ke Muna akibat kesempatan bagi orang-orang Muna untuk mengecap pendidikan di luar Muna atau bahkan Sulawesi Tenggara. Perkenalan para pemuda Muna dengan aliran-aliran tersebut di luar menyebabkan mereka ketika pulang ke Muna memperkenalkan ajaran tersebut kepada keluarga dan kerabat dekat. Pada masa awal

keberadaanya di Muna, paham-paham tersebut mendapatkan reaksi penolakan bahkan teror atau pengusiran dengan cara paksa dari masyarakat setempat.

Aliran-aliran salafi tersebut cenderung mengeliminasi praktek tradisi dan adat istiadat masyarakat yang sudah lebih dahulu mengakar. Karena itu, kehadirannya mendapatkan penentangan yang cukup keras dalam masyarakat. Aliran-aliran tersebut hanya dianut oleh kalangan terbatas, kerabat dekat atau sahabat karib dalam jumlah terbatas. Karena ajarannya yang cenderung puritan dan menghilangkan praktek tradisi masyarakat setempat yang dianggap bertentangan dengan Islam, maka oleh masyarakat awam aliran-aliran tersebut juga disebut sebagai *agama baru*.

Organisasi-organisasi dengan paham puritan seperti halnya Muhammadiyah, LDII, Jama'ah Tabligh, Wahdah Islamiyah, HTI yang masuk ke Muna menyebabkan corak Islam di Muna mulai menemukan bentuk pembaharuan dan pemurniannya. Corak puritan yang mewarnai paham-paham tersebutlah yang menyebabkanya disebut sebagai *agama baru* oleh masyarakat lokal. Sebutan *agama baru* ini dilekatkan masyarakat oleh sebab praktek agama yang mereka lakukan adalah sesuatu yang berasal dari luar Muna, sesuatu yang baru dan berbeda dari praktek beragama masyarakat, dan sesuatu yang asing dari praktek keberislaman yang selama ini dilakukan oleh masyarakat umum. Sementara itu, praktek agama yang masyarakat lakukan diyakini sebagai cara keberagamaan yang tidak bertentangan dengan Islam. Praktek beragama demikian itu dianjurkan oleh penyiar Islam pada awalnya dan yang dipraktekkan oleh nenek moyang dan orang-orang tua mereka sebelumnya.

Sementara itu, pada periode ini semangat raja-raja di Muna untuk tetap menjadikan Islam sebagai bagian dari pemerintahan tetap terpelihara dengan baik. Pembangunan dan pemugaran masjid tetap menjadi prioritas para penguasa dalam menyiarkan Islam di Muna. Sebut saja misalnya Raja La Ode Dika yang memerintah di Muna mulai tahun 1930-1938. Pada masa pemerintahannya, La Ode Dika memugar

masjid kota Muna dengan bangunan yang indah dan menjadikannya sebagai masjid kerajaan. Oleh masyarakat Muna, raja ini kemudian diberi gelar *komasigino* artinya raja yang memakmurkan atau memiliki masjid. Kepedulian raja untuk memugar dan memakmurkan masjid tersebut dilatarbelakangi oleh kepedulian dan ketaatan beliau terhadap ajaran Islam. Komitmen keberislaman tersebut ditunjukkan pula dengan penolakan raja untuk memberi penghormatan dengan cara setengah menyembah. Ketika menghadap sultan Buton, raja La Ode Dika cukup menghormat dengan cara biasa dan mendahuluinya dengan mengangkat telunjuk sambil mengucapkan syahadat. Dengan provokasi Belanda, tindakan ini dinilai Sultan Buton sebagai pembangkangan dan sebagai akibatnya, sang raja dipecat.

D. Mengurai Perkembangan Islam di Muna dari Masa ke Masa

Masuknya Islam di Muna yang dimulai pada abad ke 16, mulai mengalami perkembangan pada pertengahan abad ke 17 hingga abad ke 19, melanjutkan perkembangannya dengan corak pembaharuan dan pemurnian Islam pada abad 20. Jika menengok sejarah, Islam masuk ke Muna pada awalnya diajarkan secara damai dan penuh toleransi. Tokoh-tokoh penyebar Islam awal menyebarkan Islam dengan banyak bertenggang rasa terhadap praktek-praktek tradisi masyarakat. Hal ini yang menyebabkan tradisi masih sangat kuat bertahan dalam masyarakat Muna. Faktor ini pulalah yang menyebabkan paham-paham Islam yang lebih konvensional, radikal, puritan, atau moderat kurang popular di Muna.

Pada masa-masa awal, dakwah yang dilakukan kelompok-kelompok paham Islam puritan, seperti halnya Muhammadiyah, LDII, Jama'ah Tabligh, Wahdah Islamiyah, dan HTI mendapatkan penolakan bahkan perlawanan yang cukup keras dari masyarakat. Kuatnya masyarakat memegang teguh tradisi lokal menjadikan sulit bagi paham-paham konvensional, puritan, dan radikal agama masuk dan mempengaruhi masyarakat Muna, terutama bagi masyarakat awam

yang tinggal di desa-desa. Kurang populernya dakwah yang dilakukan kelompok-kelompok pemurnian Islam pada masa awal disebabkan oleh ajarannya yang menentang dan menghapuskan tradisi lokal yang dianggap bertentangan dengan Islam sebagaimana yang mereka yakini. Menurut masyarakat awam, cara beragama mereka sangat keras dan frontal melawan dan menentang paham dan praktek keberagamaan masyarakat yang selama ini diyakini. Di satu sisi, kebanyakan masyarakat mengakui komitmen keberagamaan mereka yang taat beribadah dan berdakwah. Akan tetapi di sisi lain, cara dan paham mereka yang menentang tradisi dan kebiasaan lokal membuat kebanyakan masyarakat Muna tidak menyukai paham-paham tersebut.

Akibatnya, paham-paham tersebut tidak menjadi favorit dan rujukan keagamaan bagi masyarakat kebanyakan. Bahkan dirasa menakutkan karena diyakini akan menggilas habis tradisi yang sudah mendarah daging dalam kehidupan masyarakat Muna. Melihat fakta perkembangan Islam tersebut, Islam di Muna kurang menunjukkan kemapanannya disebabkan oleh gerakan pembaharuan yang melanda hampir semua masyarakat Muslim dunia tidak sampai di Muna. Muhammadiyah yang masuk ke Muna sebagai gerakan pembaharu tidak berhasil mengubah kebiasaan masyarakat Muna yang kuat mentradisi. Gerakan Muhammadiyah yang sempat menemukan akarnya pada tahun 1930-an, sempat hilang dan dimunculkan kembali pada tahun 1960-an tidak terlalu mempengaruhi kehidupan keagamaan di Muna secara mapan. Di samping itu, penjajahan Belanda dengan misi zending dan misionarisnya membuat gerakan pembaharuan yang diemban oleh Muhammadiyah di Muna seolah berjalan di tempat. Kehadiran paham-paham keagamaan yang diawali dengan Muhammadiyah pada tahun 1930-an, paham-paham agama yang muncul awal-awal tahun 80-an hingga saat ini tidak serta merta bisa diterima dengan baik oleh masyarakat awam.

Sekarang ini, semakin meningkatnya kesadaran beragama masyarakat membuka kesempatan bagi paham-paham Islam seperti

LDII, Jama’ah Tabligh, Wahdah, dan HTI mulai bermunculan di Muna. Paham-paham Islam puritan semakin genjar melakukan dakwahnya di tengah-tengah masyarakat. Kantong-kantong jama’ah yang melabelkan diri pada paham-paham tertentu bisa diketahui dengan jelas dari pola agregasi atau penyatuan kelompok tempat tinggal atau tempat ibadah/masjid. Masing-masing kelompok jama’ah bahkan berani mengklaim diri memiliki jama’ah yang banyak tersebar di berbagai kabupaten di Muna. Beberapa di antaranya sudah memiliki basis kantong aktivitas dakwah seperti pengakuan anggota jama’ah tabligh yang terpusat di Desa Kasakamo Kabupaten Guali. Wahdah Islamiyah di Muna bahkan memiliki Yayasan Ibnu Abbas yang berdiri sejak tahun 2006 dan memiliki berbagai level pendidikan mulai tingkat pendidikan TK, SD, SMP, dan dirosah/pembelajaran baca tulis Al Qur’an di kalangan masyarakat. Beberapa pengurus Wahdah menjelaskan bahwa mereka bekerja sama dengan pemerintah dengan menawarkan program Buta Aksara Al Qur’an kepada Pemda dan akhirnya menjadi salah satu program unggulan Pemda Muna saat ini.

Semangat kelompok-kelompok Islam puritan tersebut didorong oleh kesadaran untuk memberikan paham beragama secara benar kepada masyarakat awam. Kesempatan mengenyam pendidikan yang lebih baik dan ketersediaan sumber-sumber pengetahuan agama yang lebih beragam menyebabkan banyak masyarakat Muna sudah mulai mempertanyakan cara keberagamaan mereka dan cara keberagamaan masyarakat yang selama ini dipraktekkan. Hal ini berakibat pada cara pandang masyarakat terutama di kalangan masyarakat terpelajar untuk secara perlahan-lahan mempelajari paham-paham atau aliran yang tadinya dianggap “asing” dan “baru” dalam masyarakat. Hal ini menyebabkan beberapa masyarakat terpelajar dan moderat menganggap bahwa pola keberagamaan yang mempraktekkan Islam secara murnilah yang paling benar.

Sosialisasi yang dilakukan paham-paham tersebut biasanya pada tataran kerabat dekat, sahabat/rekan kerja atau lingkungan sekitar. Pengaruhnya baru menyentuh kerabat dekat untuk kalangan

terbatas dan para sahabat yang seide. Mereka biasanya adalah kaum muda yang berpendidikan relatif baik dan pengetahuan agama yang cukup baik pula. Angkatan muda ini biasanya bersekolah di luar Muna atau berinteraksi dengan masyarakat di luar Muna. Kaum tua agaknya sukar untuk menerima paham-paham tersebut, terutama jika sudah menyinggung tradisi masyarakat. Karena perbedaan pemahaman ini, terjadi pertentangan dan konflik internal di antara sesama keluarga karena dipertentangkan dengan praktek tradisi yang selama ini dipegang teguh. Perbedaan paham dan praktek keberagamaan dalam masyarakat Muna diatasi dengan cara yang berbeda-beda, baik dengan cara pertentangan secara terang-terangan atau dengan cara diam-diam. Banyak masyarakat Muna mengatasi masalah perbedaan tersebut dengan pemahaman dan praktek agama secara personal atau pribadi. Hal ini dilakukan untuk tidak menimbulkan perbedaan atau pertentangan secara massif atau frontal, terutama dari pihak keluarga.

Perbedaan paham dan praktek agama di Muna bukan disebabkan oleh faktor ajaran agamanya, tetapi pada aspek di luar agama. Dalam masyarakat Muna tak ada perbedaan yang mencolok antara paham-paham keagamaan; apakah memakai qunut atau tidak pada saat sholat subuh, apakah tarawehnya dua puluh raka'at atau sebelas raka'at, apakah azan sholat jum'at dilakukan dua kali ataukah hanya satu kali. Semua orang menjalankan tata cara Islamnya dengan keyakinan masing-masing tanpa ada konflik, bahkan ada beberapa masjid di Muna yang mengikuti tata cara sholat subuh tergantung imamnya. Jika imamnya adalah Muhammadiyah, maka tidak ada pembacaan qunut. Akan tetapi, jika imamnya bukan Muhamadiyah maka ia akan tetap memakai qunut. Begitu pula halnya dengan jumlah raka'at sholat taraweh. Konflik baru muncul ketika paham-paham Islam diperhadapkan dengan tradisi masyarakat yang sulit untuk dirubah. Banyak perbedaan yang terjadi di antara keluarga bukan disebabkan oleh perbedaan paham dan praktek ibadah, akan tetapi oleh karena penentangannya yang keras terhadap tradisi lokal.

Selain fakta sulitnya paham-paham Islam puritan di Muna mendapatkan tempat mapan di tengah masyarakat, cara penyebaran (*mode of transfer*) dan cara penerimaan Islam (*mode of acceptance*) di Muna menyebabkan Islam tidak begitu kuat mengakar. Motif masuknya Islam di Muna langsung di pusat kerajaan. Penyebarannya dimulai dari kerajaan baru disebarkan di tengah-tengah masyarakat, sehingga tidak terpelihara secara kuat dari dalam masyarakat lokal. Pengajaran agama hanya diajarkan secara perseorangan atau individu dan tidak melembaga dalam masyarakat awam. Otoritas mempelajari Islam hanya di tangan kaum elit kerajaan. Kekuatan Islam hanya terbatas pada wilayah istana dan tidak menjadi bagian dari kekuatan masyarakat. Raja yang menjadi sumber kekuatan tradisional sekaligus guru agama Islam kurang didukung oleh mobilitas akar rumput, maka ketika kekuatan tersebut mangkat, jejak-jejak pengajaran Islam hilang tak berbekas.

Di samping itu, otoritas pejabat agama hanya terbatas pada kaum elit istana dengan adanya aturan bahwa *lakina* agama haruslah dari kalangan *kaomu* (bangsawan). Begitu pula halnya, imam masjid Wuna haruslah dari kalangan *kaomu*. Terbatasnya akses untuk menempati posisi sebagai Imam masjid Wuna menjadikan problematika tersendiri dalam masyarakat. Hal ini disadari pula oleh Imam Masjid Wuna sekarang ini, Laode Ngkalusa. Dalam upaya untuk memberikan kesempatan bagi semua orang menduduki jabatan tersebut, ia menentang aturan yang mengharuskan Imam Wuna haruslah dari kalangan *kaomu*. Ia beralasan bahwa masjid Wuna bukan semata hanya untuk *kaomu* dan jama'ah sholat di masjid Wuna pun bukan hanya *kaomu*, tetapi lebih banyak masyarakat biasa.

Di sisi lain, masyarakat Muna dewasa ini, baik dari kalangan *kaomu* maupun bukan lebih suka menempuh pendidikan formal demi mendapatkan kehidupan yang lebih baik. Jabatan Imam Masjid Wuna dianggap bukanlah jabatan bergengsi secara finansial. Ketatnya aturan ditambah dengan enggannya masyarakat untuk menduduki posisi ini menjadikan peran-peran tradisional pegawai *sara* akan tergerus

zaman. Terbatasnya pengetahuan agama, terbatasnya akses pengetahuan modern menjadikan pula problematika tersendiri bagi eksistensi pegawai *sara*, khususnya di kampung-kampung. Masyarakat modern dengan tingkat pendidikan dan pengetahuan yang tinggi, dengan kondisi heterogenitas bahasa dan pengetahuan lama kelamaan tidak bisa diimbangi dengan kapabilitas pegawai *sara* yang belajar dari sumber dan pengalaman pada tataran lokal.

Legitimasi yang terbatas hanya pada elit-elit istana menyebabkan Islam hanya dimiliki oleh kalangan istana, bukan oleh masyarakat luas. Hal ini pulalah yang menyebabkan adanya gap atau kesenjangan antara kaum elit tradisional dan kaum muda yang berpikiran progresif. Beberapa kaum elit tradisional berkeyakinan bahwa ada pengetahuan-pengetahuan agama yang dianggap *sacred* (suci), maka ia menjadi *secret* (rahasia) atau sebaliknya karena ia rahasia (*secret*), ia dianggap sesuatu yang suci (*sacred*). Hal ini dilatarbelakangi oleh sistem pengajaran Islam pada masa lalu bersifat tertutup hanya pada kalangan tertentu (istana). Ia sengaja disembunyikan dan tidak sembarang diajarkan kepada masyarakat biasa. Hanya orang-orang tertentu yang memenuhi syarat yang boleh mengetahui hal-hal yang dianggap sebagai ajaran rahasia tersebut. Ketika melakukan penelitian lapangan, penulis masih bisa menjumpai pandangan tersebut di kalangan tokoh-tokoh adat. Terbatasnya akses terhadap pengetahuan-pengetahuan yang hanya menjadi otoritas tokoh elit tradisional menyebabkan perkembangan Islam di Muna menjadi lamban dan tersendat-sendat.

Cara penyebaran Islam di Muna juga lebih cenderung kepada pengajaran Islam dan bukan pendidikan Islam, sehingga Islam di Muna tidak terinstitusionalisasi dengan kuat. Tidak seperti halnya di Jawa yang memiliki institusi pendidikan Islam, seperti pesantren dan tokoh-tokoh penyebar Islam lokal seperti halnya Wali Songo. Begitu pula halnya di Sulawesi Selatan yang memelihara dengan kuat pengajaran Islam lewat pesantren. Dengan Islamisasi yang menitikberatkan pada pengajaran Islam menyebabkan hampir tidak

adanya bibit ulama dan cendekiawan Islam di Muna. Historisitas Islam di Muna tidak melahirkan tradisi cendekiawan lokal sehingga hampir tidak ada otoritas dan hirakhi keulamaan di Muna. Selain tiga tokoh penyebar Islam pertama, hampir tidak ditemukan tokoh yang tertulis atau tersebut dalam sejarah sebagai tokoh penyebar dan pemelihara tradisi Islam di Muna. Dalam catatan pribadi seorang tokoh adat, ada nama tokoh lokal penyebar Islam di Muna, yaitu La Inse atau dikenal dengan Haji Pada. Di Buton, ia dikenal sebagai Haji Sulaeman yang sempat menjabat sebagai *Mojino* Wabherangalu pada masa Sultan La Elangi (1596-1632 M). Akan tetapi tidak banyak sumber yang bisa menceritakan secara detail tokoh yang satu ini. Tokoh Islam lain adalah Said Mantobua yang konon masih keturunan Arab, sehingga ia disebut juga La Arabu. Seorang tokoh adat lokal, P LI yang mengaku masih terhitung cucu Said Mantobua menjelaskan bahwa ayah Said Mantobua bernama Syekh Ali bin Ali Ali Muhammad Al Jufri. Ibunya bernama Wa ode Pole, seorang putri raja Omputo Sangia. Ia tinggal dan mengajarkan agama di Mantobua. Setelah ibunya mangkat, ia tinggalkan Muna dan hidup di Gresik. Oleh anak keturunannya, ia diberi gelar *Omputo Malino we Surabaya*, artinya penguasa yang meninggal di Surabaya. Selain penjelasan di atas, kisah tentang tokoh satu ini juga terbatas. Tidak banyak sumber yang bisa menceritakan aktivitas kedua tokoh Islam tersebut dalam mengembangkan ajaran Islam di Muna.

Maka, agak sulit menemukan tokoh-tokoh lokal penyebar Islam di Muna yang melanjutkan penyebaran Islam sebagaimana halnya di Buton. Buton memiliki ulama-ulama lokal seperti halnya Sultan Dayanu Ikhsanuddin, Muhammad Idrus Qaimuddin, Haji Abdul Ganiu, Haji Abdul Rakhim, Abdul Hadi, Waode Sumarati, La Kobu, Muhammad Isa Kaimuddin, Abdul Khalik Ma Saadi (Haliadi, 2001: 112). Mereka banyak menuliskan pengetahuan Islam baik dalam bahasa Arab maupun dalam aksara Buri Wolio, terutama Sultan Muhammad Idrus Qaimuddin dan Abdullah Ghaniyu. Di samping itu, jejak-jejak zawiyah di Buton masih dapat ditelusuri hingga saat ini.

Islamisasi di Muna bukan menekankan pada idiologi Islamnya, tetapi pada tradisi Islam, sehingga yang terjadi adalah mentransformasikan tradisi budaya masyarakat dengan nilai-nilai Islam (Malik, 1997).

Menengok sejarah perkembangan Islam di Muna, secara kuantitas mayoritas masyarakat Muna adalah muslim. Saat ini data terbaru menyebutkan bahwa jumlah muslim di Muna berjumlah 97,28%, sisanya adalah pemeluk Katolik 1, 24%, Hindu 1,18%, Kristen 0, 26%, dan Budha 0,04% (Kantor Wilayah Kementerian Agama Kabupaten Muna, 2013). Keberadaan muslim mayoritas tersebut dikuatkan dengan semangat untuk memberikan pendidikan agama secara lebih intensif dan lebih sistematis. Berkaca kepada masa lalu yang belum optimal dalam sistem Islamisasi di Muna, banyak tokoh-tokoh agama di Muna memiliki inisiatif untuk mendirikan pesantren yang tersebar di berbagai wilayah di Kabupaten Muna. Menurut data, jumlah pesantren di Kabupaten Muna hingga saat ini berjumlah 15 pesantren dari 96 pesantren di wilayah Sulawesi Tenggara (Kantor Wilayah Kementerian Agama Kabupaten Muna, 2008).

Sebelumnya, keinginan untuk mengokohkan Islam di Muna sudah lebih dahulu dicontohkan oleh penguasa lokal, baik sebagai raja maupun sebagai kepala pemerintahan di Muna. Hal ini terlihat jelas dari inisatif yang dilakukan para raja atau kepala pemerintahan untuk mendirikan atau merombak bangunan masjid dan rumah-rumah perguruan agama. Sejak masa penyiaran Islam pertama kali pada abad ke-16 yang diinisiasi oleh Raja La Posasu, dilanjutkan Raja Titakono, Raja Sangia Latugho, Raja Omputo Sangia, hingga Raja La Ode Dika. Ketika Indonesia mencapai kemerdekaanya dan Muna berstatus kabupaten tersendiri, kometmen untuk menguatkan syiar Islam dengan mendirikan dan/atau memugar bangunan masjid tetap dilakukan oleh kepala pemerintahan di Muna. Sebut saja misalnya Bupati Maola Daud yang menjadi bupati Muna pada tahun 1980 merombak bangunan masjid dan memugarnya secara besar-besaran. Pada masa Bupati Ridwan Bae menjabat sebagai bupati Muna tahun

2005-2010, ia mengembalikan bangunan masjid kota Muna sebagaimana bentuknya semula.

Komitmen para penguasa untuk menguatkan Islam telah terbukti sejak masa awal. Komitmen tersebut semakin dikuatkan pula dengan keinginan para elit tradisional di Muna yang secara politik ingin menjadikan agama sebagai hukum tertinggi di atas segala diri, negeri, dan adat istiadat. Hal tersebut dituangkan dalam falsafah masyarakat Muna yang berbunyi: *hansu-hansuru mbadha sumano koe nohansuru tombu, hansu-hansuru tombu sumano koe nohansuru liwu, hansu-hansuru poliwu sumano koe nohansuru adhati, hansuru adhati sumano koe nohansuru agama*. Artinya "Biarlah badan binasa asalkan keluarga tetap kuat, biarlah keluarga binasa asalkan tanah air tetap terjaga, biarlah tanah air binasa asalkan adat istiadat tetap terjaga, meskipun adat istiadat hancur asalkan agama tetap kokoh". Peniadaan kepentingan diri, keluarga, tanah air, dan adat istiadat atas nama kepentingan agama tidak dipahami sebagai negasi atas hal-hal tersebut, akan tetapi diri, keluarga, tanah air, dan adat istiadat digunakan demi kokohnya nilai-nilai agama dalam kehidupan masyarakat. Dengan penerapan nilai-nilai agama maka kepentingan-kepentingan tersebut akan terjaga dengan proporsional dan bermartabat.

Dalam masyarakat awam selain upaya untuk mengamalkan Islam dengan cara yang lebih baik, semangat untuk menjadikan Islam sebagai ruh dalam kehidupan masyarakat mendapatkan perhatian tersendiri. Hal ini bisa dilihat dari pemberian nama-nama bayi yang diambil dari nama-nama Islam atau diambil dari kisah-kisah dalam Al Qur'an. Misalnya La Daudu berasal dari kata Daud, Wa Halimu berasal dari nama Halimah. Pemberian nama pada orang Muna secara historis dilekatkan pada dua kalimat syahadat *la* untuk anak laki-laki dari kalimat "*la ilaaha illallah"* dan *wa* untuk anak perempuan dari kalimat "*waasyhadu anna muhamaddarasuullah*". Sebutan *la* dan *wa* tidak hanya melekat pada nama-nama orang, akan tetapi juga dilekatkan pada nama-nama kampung di Muna, seperti Lakudo, Lagadi, Lasehao,

Labora, Warangka, Wakuru, Wakorumba. Pengaruh Islam juga nampak dalam penyebutan nama-nama bulan dalam masyarakat Muna bukan hanya perhitungan bulan masehi, tetapi juga bulan-bulan dalam Islam, seperti Muharram, Safar, Rabiul Awal, Rabiul Akhir, Jumadil Awal, Jumadil Akhir, Rajab, Sya'ban, Ramadhan, Sawal, Zulkaiah, Zulhijah. Masyarakat Muna mengenal perhitungan hari-hari yang baik (*oleono metaa*) dan buruk (*oleono naasi*) berdasarkan perhitungan kalender hijriah tersebut.

E. Perangkat Agama dan Penjaga Tradisi Muna

Sikap masyarakat Muna dalam merespon Islam mempengaruhi perkembangan Islam itu sendiri. Secara umum, masyarakat masih memegang teguh tradisi dan adat istiadat nenek moyang. Tradisi tersebut terpelihara dengan baik di tangan dan dikawal oleh para pengawal tradisi di Muna. Mereka tidak hanya menjaga tradisi di masyarakat, akan tetapi juga mengemban amanah sebagai penjamin kehidupan agama di Muna. Para pengawal tradisi di Muna disebut dengan *sara hukumu* (penyelenggara agama). Ia bersama-sama dengan *sara wite* (penyelenggaraan pemerintahan) menjadi perangkat yang mengatur pemerintahan kerajaan Muna. Dalam pemerintahan Muna, agama dan negara dipandang sebagai hal yang tidak bisa dipisahkan. Keduanya digambarkan sebagai "berpisah tidak ada antara dan berkumpul tidak berarti satu" atau dalam bahasa Muna dikatakan "*dopoghonu mina daseise, dopogaati mina kogholotaa* (Haziroen, dalam Depdikbud, 1996: 25; L.A. Rasyid, 2010).

Perangkat agama di Muna sudah terbentuk sejak kehadiran Islam pertama kali dalam tata pemerintahan kerajaan. Pada awalnya, kedua perangkat pemerintah ini tidak dapat dipisahkan. Sejak pembentukannya pertama pada masa pemerintahan raja La Posasu, urusan agama dipegang langsung oleh raja sekaligus sebagai *lakina* (*kino) agama* (ketua mahkamah syariat). Tugas utama perangkat *sarano hukumu* ini adalah bertanggung jawab atas kehidupan keagamaan di Muna, menghadiri acara-acara ritual yang

diselenggarakan oleh masyarakat, dan memimpin pelaksanaan ibadah dalam masyarakat. Pada masa selanjutnya *Sara hukumu* disebut pula dengan pegawai *sara*. Istilah pegawai *sara* menurut P SI baru muncul pada tahun 1960-an.

Ketika Islam pertama kalinya menjadi pedoman dalam sistem pemerintahan dan sistem kemasyarakatan di Muna, raja menjalankan fungsinya sebagai penguasa sekaligus juga mengepalai urusan agama sebagai *lakina* agama atau semacam mahkamah syariat. Kondisi ini terus berlangsung hingga kerajaan di Muna dijabat oleh Sangia Latugho sebagai raja Muna ke-XV, dimana *lakina* agama tidak lagi dijabat langsung oleh raja tetapi diserahkan kepada orang lain yang berasal dari golongan *kaomu*. Raja dengan demikian hanya mengurusi tata kelola pemerintahan dan tanggung jawab terhadap kehidupan keagamaan diserahkan kepada pejabat khusus. Tugas khusus seorang *lakina* agama adalah menjamin terselenggaranya agama dengan baik di Muna, mengangkat dan memecat para perangkat agama di bawahnya serta mengawasi perangkat agama tersebut. Ia juga menghadiri acara-acara ritual pada kalangan masyarakat terbatas, terutama di kalangan pejabat dan bangsawan (J. Couvreur, 2001: 83-84).

Di bawah *lakina* agama terdapat jabatan-jabatan imam besar Kota Muna, *khaitibino* Wuna, *Modhi balano/Modhi Kamokula, Modhi Anahi, Modhino Liwu, Santiri,* dan *Mukimu*. Semua perangkat agama tersebut memiliki kewajiban khusus untuk menghadiri pelaksanaan sholat jum'at di masjid Wuna. Seorang Imam kota Muna berada langsung di bawah *lakina* agama tetapi di atas semua perangkat agama yang lain. *Imamuno* Wuna diharuskan berasal dari golongan *kaomu*. Ia bertugas memimpin sholat jum'at di masjid kota Wuna dan menjalankan pengawasan agama pada umumnya. Ia memiliki hak untuk memecat pejabat agama di bawahnya melalui musyawarah dengan *koghoerano* (pemimpin ghoera/distrik yang bersangkutan). Ia juga bertugas mengawasi para perangkat agama tersebut, terutama kehadiran para perangkat agama tersebut setiap sholat jum'at di

masjid Wuna. Seorang imam menyelesaikan perselisihan agama di antara para perangkat agama di bawahnya. Ia juga bertugas untuk memutuskan waktu penyelenggaraan hari-hari besar Islam dan menghadiri ritual-ritual yang diadakan oleh masyarakat tetapi hanya untuk kalangan terbatas, seperti yang hanya dihadiri oleh *modhi balano* atau yang diselenggarakan oleh *syara* Muna (pemuka adat Muna) (J. Couvreur, 2001: 85).

Khatibino Wuna adalah perangkat agama yang berada di bawah imam Kota Muna. Ia diharuskan berasal dari golongan *kaomu*. Tugasnya adalah mengawasi perangkat agama di bawahnya di wilayah masing-masing, akan tetapi *khatibi* tidak berwenang untuk memecat perangkat agama di bawahnya. Tugas utamanya adalah membacakan khutbah di masjid kota Muna. Ia juga menghadiri ritual-ritual yang diadakan di daerahnya masing-masing. *Modji* boleh diangkat dari kaum *walaka* dan dipilih dari *Mieno* sebagai koloni yang pertama (*primus enterparis*) di Muna. Ia bertugas untuk menghadiri dan memimpin ritual-ritual yang diselenggarakan masyarakat jika perangkat di atasnya (*khatibi* dan *imamu*) berhalangan hadir. Mereka boleh memimpin ritual pemakaman, mencukur rambut dalam ritual *kaalano wulu*, mengajarkan/memberi nasehat pada anak-anak dalam ritual *katoba* dan *karia* hanya jika *imamu* atau *khatibi* tidak hadir. Pada masa lalu, *modhi* berjumlah 30 sebagai perwakilan dari jumlah kampung yang ada di Muna. Namun kini, semua kampung/desa di Muna memiliki *modhi* masing-masing yang diangkat oleh masyarakat sendiri.

Santiri berasal dari golongan masyarakat biasa atau yang disebut dengan golongan *maradika poinokontu lakonosau*. Kedudukanya ada di bawah *khatibi* dan *modhino balano*. Ia bertugas memukul gendang menjelang pelaksanaan sholat jum'at di masjid kota Wuna. Seorang *santiri* ditunjuk oleh *modhi balano* dan harus disetujui oleh imam. Sementara itu, *mukimu* secara umum bertugas untuk membantu semua perangkat agama di atasnya. Secara khusus,

mukimu adalah syarat utama kesempurnaan jumlah jama'ah dalam sholat jum'at.

Ada beberapa perbedaan signifikan dalam perangkat agama di Muna sejak awal Islam disebarkan di Muna (abad ke-16), masa perkembangannya (abad ke-19), hingga sekarang ini. Pada masa lalu, perangkat agama terdiri atas *Lakina* (*kino*) Agama*, Imam Masjid Kota Muna*, *khatibino* Wuna, *modhi kamokula/modhi balano* (perwakilan dari distrik Tongkuno dan Lawa), *modji anahi* dari *ghoera*/distrik (distrik Kabawo dan Katobu), *modji liwu* sebagai perwakilan dari 30 desa/kampung (Coevreur, 1935). Sejak abad ke-20, jabatan seorang lakina agama menjadi ditiadakan, sehingga perangkat agama tertinggi adalah seorang imam. Jabatan seorang *khatibi* sebagaimana catatan J. Couvreur (2001: 87) awalnya hanya terdapat dua orang, yaitu satu orang yang mewakili *ghoera* (distrik) Tongkuno dan Kabawo dan satu orang lagi yang mewakili *ghoera* Lawa dan Katobu. Akan tetapi, pada tahun 1930-an ketika La Ode Rere menjabat sebagai raja Muna, beliau menambah jumlah *khatibi* menjadi empat orang, yaitu yang berasal dari empat *ghoera*, yaitu *ghoerano* Tongkuno, Kabawo, Lawa, dan Katobu. Ketentuan penetapan empat *ghoera* (distrik), berdasarkan pada empat distrik di Muna ketika pertama kali Muna menjadi kabupaten tersendiri. Pertimbangan raja pada saat itu adalah untuk mengatasi situasi jika *khatibi* berhalangan hadir tidak bisa membaca khutbah di masjid Muna. Demikian pula halnya dengan *modji liwu*. Pada masa lalu, *modji liwu* berjumlah 30 sebagai perwakilan dari jumlah kampung yang ada di Muna. Namun kini, semua kampung/desa di Muna memiliki *modji* masing-masing yang diangkat oleh masyarakat sendiri. Dengan penetapan perangkat agama pada masing-masing distrik tersebut, juga dimaksudkan agar masing-masing perangkat agama akan bertanggung jawab terhadap penyelenggaraan adat dan agama di wilayah distrik yang diwakilinya.

Seiring berjalannya waktu, perangkat agama tersebut lebih disederhanakan menjadi perangkat agama yang terdiri atas *Imam Masjid Wuna*, Empat orang *Khatibi*, *Modji Balano*, dan masing-masing

kampung memiliki *Modji Liwu* atau *Modji Kampung*. Perangkat-perangkat agama yang terdiri atas Imam Masjid Wuna, empat *Khatibi*, *Modji Balano*, dan *Modji Liwu* disebut dengan pegawai *sara*. Kehadiran perangkat agama ini terutama *imamu*, *khatibino*, dan *modji* menjadi mutlak dan dikontrol oleh sistem absensi yang akan mencatat ketidakhadiran mereka dan alasan ketidakhadiran mereka. *Mukimu* yang pada mulanya merupakan penyempurna jumlah pelaksanaan sholat jum'at telah digantikan dan disempurnakan oleh penduduk setempat yang tinggal di sekitar masjid Wuna (Kecamatan Tongkuno, saat ini). Dewasa ini penyelenggaraan sholat jum'at tersebut tidak hanya dihadiri oleh perangkat *pegawai sara*, penduduk setempat yang tinggal di sekitar masjid, tetapi juga oleh penduduk yang datang dari berbagai daerah, baik dari dalam dan luar Kabupaten Muna. Mereka yang memiliki hajat tertentu datang berbondong-bondong ke masjid Wuna untuk sholat jum'at dan meminta didoakan oleh imam agar keinginan atau hajatnya bisa terkabulkan.

Setiap desa/kampung saat ini memiliki *imam*, *khatibi*, dan *modji* yang dipilih dan diangkat oleh masyarakat. Perangkat agama yang terdiri atas *imam*, *khatibi*, dan *modji* untuk setiap desa/kampung disebut pula dengan pegawai *sara*. Cara pemilihannya adalah dengan melihat kredibilitas keilmuan agamanya, kepribadian, sikap dan perilaku, serta kepercayaan dari masyarakat. Tata cara pemilihannya dimulai dengan memilih dan menetapkan beberapa calon oleh para tokoh adat di desa tersebut. Lalu dengan sistem *rompuha* (musyawarah), masyarakat kemudian menilai dan memilih siapa yang dianggap cocok berdasarkan pergaulan keseharian dan respon masyarakat terhadap tokoh tersebut. Setelah ditentukan siapa yang layak, tokoh adat menghadap orang tersebut dan mengatakan bahwa masyarakat sudah memilih dan menentukan bahwa dia diangkat sebagai *imam* atau *khatibi* atau *modji*. Dalam kondisi demikian, biasanya ia tidak bisa menolak dan akhirnya diangkatlah ia sebagai bagian dari pegawai *sara* di desa tersebut. Tugas dan wewenangnya adalah bertanggung jawab atas kehidupan keagamaan di desa,

menghadiri acara-acara ritual yang diselenggarakan oleh masyarakat desa setempat, dan memimpin pelaksanaan ibadah di desa.

Ketiga pegawai *sara* memiliki pembagian peran dalam ritual secara internal dan otomatis. Dalam masyarakat Muna tiap golongan masyarakat dan perangkat adat memiliki nilai adat yang disimbolkan dengan *bhoka*. Nilai *bhoka* yang dibayarkan kepada imam tentu berbeda dengan *pasali* yang diberikan kepada *khatibi* dan *modji*. Dewasa ini, *pasali* tersebut tidak lagi seketat pada awalnya. Seseorang *imam, khatibi* atau *modhi* bisa saja memperoleh *pasali* (uang adat) lebih dari ketentuan yang seharusnya. Hal ini terkait dengan kemampuan dan keiklasan seorang yang menyelenggarakan ritual.

Ketentuan *Bhoka* menjadi penanda sebuah kategori sosial masyarakat. Ketentuan yang paling jelas adalah dalam perkawinan ketika seorang laki-laki membayar uang adat untuk pihak perempuan yang didasarkan pada tingkat golongan perempuan tersebut. Semakin tinggi golongan perempuan semakin tinggi pula nilai *bhoka* yang harus dibayarkan. Dalam ritual-ritual yang melibatkan pegawai *sara* dan perangkat adat ketentuan tersebut berlaku. Imam (terutama imamu masjid Wuna) harus berasal dari golongan *kaomu* (golongan tertinggi masyarakat Muna), sementara *khatibi* dan *modji* boleh dari kaum *walaka* (golongan kedua dalam masyarakat Muna). Nilai *bhoka* yang dibayarkan kepada imam tentu berbeda dengan *pasali* yang diberikan kepada *khatibi* dan *modji*. Dewasa ini, *pasali* tersebut tidak lagi seketat pada awalnya. Seseorang *imam, khatibi* atau *modhi* bisa saja memperoleh *pasali* (uang adat) lebih dari ketentuan yang seharusnya. Hal ini terkait dengan kemampuan dan keiklasan seorang penyelenggara ritual *katoba*. Seorang tokoh adat dan agama, Bapak AA misalnya mengkritik bahwa ketentuan tersebut baik dalam *katoba*, perkawinan dan sebagainya hanya akan menjatuhkan kredibilitas seorang pegawai *sara* karena terkesan menetapkan bayaran tertentu. Sementara di sisi lain, nilai adat yang dibayarkan sangat minim jika dikonversikan dengan nilai rupiah sekarang ini. Nilai satu *bhoka* jika dikonversikan menjadi Rp 24.000, hingga para pegawai *sara* tidak

pernah menetapkan nilai *pasali* atau nilai adat. Mereka menunaikan kewajibannya sebagai pengawal praktek beragama di Muna secara ikhlas.

Penentuan siapa yang akan menjadi pegawai *sara* dalam sebuah kampung/desa melalui penetapan yang berjenjang. Seorang tidak bisa menjadi imam, sebelum ia menjadi *khatibi*, seorang *khatibi* harus menjadi *modji* lebih dahulu, dan seorang *modji* harus menjadi *mande-mandea* lebih dahulu. Demikian juga, menjadi *modhi kamokula* syaratnya harus sudah pernah menjadi *modhi anahi*. Menjadi *modhi anahi* harus sudah pernah menjadi *modhino liwu*. P KB, seorang tokoh adat dan agama masyarakat Muna memaparkan bahwa ada tiga tingkatan dan cara belajar agama, yaitu *mokimu* (tinggal di rumah guru), *santiri* (hanya datang sesekali untuk belajar kepada guru), dan *mande-mandea,* yaitu seseorang yang sudah bisa terjun di masyarakat untuk mengajarkan mengaji, memandikan, mengkafankan jenazah, dan sebagainya. *Mande-mandea* (tokoh agama lokal) pada masa lalu menjadi dasar terbentuknya para ahli agama di Muna. Seseorang tidak bisa diangkat menjadi *mande-mandea* jika tidak bisa menjalankan perannya dengan baik di tengah masyarakat. Oleh sebab itu, seorang *imam*, *khatibi* dan *moji* adalah orang-orang yang dipercayai masyarakat dan teruji kapabilitas kepribadian dan keilmuan adat serta agamanya. Imam masjid Wuna sekarang ini awalnya adalah seorang *khatibi*. Perjumpaan pertama dengan beliau terjadi pada tahun 2010 yang saat itu sebagai *khatibino Wuna*.

Setelah masa kemerdekaan, urusan keagamaan masyarakat secara resmi berada di tangan Departeman Agama (sekarang Kementerian Agama). Untuk tingkat kabupaten, urusan-urusan keagamaan masyarakat secara formal berada di dalam wewenang Kantor Wilayah Kementerian Agama Kabupaten. Akan tetapi, urusan-urusan kehidupan keagamaan masyarakat yang menyangkut ritual, urusan-urusan penyelenggaraan adat dan agama sehari-hari berada di tangan pegawai *sara*. Maka, otoritas keagamaan di Muna berada di tangan perangkat agama dan adat sekaligus, yaitu para pegawai *sara*

yang memelihara corak keberagamaan di Muna, mengawal penyelenggaraan ritual di desa-desa, baik ritual adat maupun ritual agama. Masyarakat Muna kebanyakan, terutama yang bertempat tinggal di desa mempercayakan penyelenggaraan urusan-urusan adat, penyelenggaraan ritual-ritual, bahkan urusan-urusan keseharian pada pegawai *sara* di desa mereka. Pegawai *sara* menjadi rujukan kehidupan keseharian masyarakat, sehingga otoritasnya secara otomatis mempengaruhi segala paham, sikap, dan praktek hidup masyarakat.

Sebagai penjaga dan pengawal tradisi dan Islam, para pegawai *sara* di Muna berkonsentrasi untuk menjaga dan mengawal tradisi yang menurut mereka sangat penting untuk dipertahankan. Imam masjid Wuna menceritakan bagaimana dalam banyak kesempatan ia diserang dan dirongrong kedudukannya agar digantikan oleh orang lain. Menurutnya, orang-orang tersebut melakukan itu karena sikapnya yang kuat untuk terus mempertahankan tradisi. Sementara menurutnya, tradisi yang berkembang di Muna banyak yang sesuai dengan ajaran Islam. Tekadnya untuk terus membela dan melindungi tradisi yang tidak bertentangan dengan Islam sebagaimana penuturannya akan terus dipertahankan.

Dengan keterbatasan pengetahuan dan pengalaman, kini para tokoh adat di Muna mencoba memelihara tradisi dan berupaya mengabadikan pengetahuan mereka dalam bentuk tulisan. Upaya penulisan tradisi dan sejarah dalam masyarakat Muna baru muncul pada tahun-tahun awal 1900-an. Tokoh-tokoh adat dan agama lokal yang aktif menulis di antaranya adalah La Ode Sirad Imbo. Tokoh adat yang menjadi pengawal tradisi di Muna ini telah menghasilkan Kamus Indonesia-Muna dan sekarang sedang merampungkan buku Leksikon Hukum Adat Muna dan beberapa tulisan adat Muna lainnya. Imam masjid Wuna sekarang ini sudah menyerahkan tulisannya kepada Dinas Pariwisata Kabupaten Muna sebanyak 4 buah, baik yang berbahasa Muna maupun berbahasa Indonesia. Dua buah tulisannya berhasil penulis dapatkan dan dua lainnya sudah tak bisa ditemukan

lagi. Ketika penulis konfirmasikan ternyata beliau masih menyimpan naskah asli tulisan tangan. Sido Tamrin saat ini sedang menulis tentang Muna dalam Endapan Sejarah dan Adat Istiadat Muna. Kimi Batoa telah banyak menulis tentang kebudayaan Muna sebanyak 11 buah dan sudah diserahkan kepada Dinas Kebudayaan Muna. Sayang sekali, jejak tulisan tersebut tidak bisa didapatkan lagi di Dinas. Kesadaran untuk memelihara tradisi yang timbul dari para orang-orang tua dengan kesadaran penuh ironisnya kurang didukung secara serius oleh pemerintah daerah, khususnya dinas terkait.

BAB V
PRAKTEK *KATOBA* MUNA

A. Kepercayaan yang Mendasari *Katoba*

Sistem kepercayaan menjadi hal yang krusial dalam membicarakan tentang ritual. Ritual menunjukkan manifestasi dari kepercayaan dan keyakinan yang dianggap penting dalam masyarakat. Ritual adalah tindakan praktis dari sistem kepercayaan, sehingga ia menjadi dasar penyelenggaraan ritual (Dhavamony, 1995). Posisi ritual dan kepercayaan menjadi dua hal yang berbarengan adanya, tetapi juga bisa saling terpisah. Edward Shils (dalam Bell, 1992: 19) menegaskan bahwa kepercayaan boleh saja ada tanpa perlu ritual, akan tetapi ritual tidak bisa ada tanpa dasar kepercayaan. Ritual memerlukan sistem kepercayaan (*belief*) yang mendasarinya, tetapi kepercayaan tidak harus demikian. Selain kepercayaan (*belief*), dasar pelaksanaan ritual juga bersandar pada mitos-mitos tertentu. Mitos ataupun kepercayaan yang mendasari pelaksanaan ritual bertujuan untuk menegaskan kembali hal-hal yang dianggap penting dan krusial dalam masyarakat serta berfungsi menyuarakan keyakinan tersebut. Fungsi utama dari mitos ataupun sistem kepercayaan adalah melindungi dan memperkuat moralitas, menjamin efisiensi ritual, dan memberikan peraturan-peraturan praktis bagi masyarakatnya (Dhavamony, 1995: 150-151).

Menggali data tentang dasar kepercayaan masyarakat ataupun mitos yang mendasari pelaksanaan ritual *katoba* memiliki kesulitan tersendiri. Kata *katoba* jika merujuk namanya secara bahasa dipengaruhi oleh Islam dan hal ini ditegaskan pula dengan penamaan masyarakat lokal yang menyebutnya sebagai ritual pengislaman. Jika demikian, maka penulis beranggapan bahwa mestilah ada cerita atau mitos, minimal dasar kepercayaan yang mendasari dilaksanakannya

ritual tersebut oleh masyarakatnya. Menemukan cerita atau mitos dalam masyarakat sebagai dasar pelaksanaan ritual ternyata lebih sulit dari menemukan data tentang dasar kepercayaan masyarakat. Meskipun disadari penulis bahwa sebuah ritual tidak harus memiliki cerita atau mitos untuk menguatkan sebuah ritual, boleh jadi dasar pelaksanaan ritual adalah sistem kepercayaan.

Kebanyakan masyarakat mengatakan bahwa *katoba* dilaksanakan sudah seperti itu sejak Islam masuk. Cerita lebih lanjut tentang hal itu tidak mereka ketahui. Akan tetapi pertemuan dengan seorang tokoh adat Muna yang juga adalah Imam Masjid Wuna menceritakan sebuah kisah yang tidak hanya memiliki unsur mitos, akan tetapi mitos yang dibalut dengan kisah Islam karena melibatkan tokoh-tokoh Islam. Kisah tersebut adalah sebagai berikut:

> Saya ceritakan awal kejadian manusia sebelum nabi Adam. Sudah ada dua Nur, yaitu Nur Allah dan Nur Muhammad. Itu dasar awalnya *toba*. Waktu baru ada Nurullah, berpikir Allah bahwa saya ini sendirian, tidak ada yang mengetahui. Saya akan menciptakan makhluk agar mereka mengetahui Aku. Maka diciptakanlah Nur Muhammad. Maka adalah Nurullah dan Nur Muhammad dalam alam ghaib. Tetapi Nurullah tidak kelihatan yang terlihat hanya Nur Muhammad. Lalu Nur Muhammad berpikir bahwa ternyata dia sendirian. Apakah saya ini raja atau budak, jika saya ini budak, mana tuanku dan jika saya ini tuan mana budakku. Lalu bersuaralah Nurullah bahwa kamu berasal dari saya. Tetapi siapa sebetulnya saya ini, rajakah atau budak, jika budak mana tuanku. Kemudian Nurullah dan Nur Muhammad saling bermain sembunyi-sembunyi. Awalnya yang bersembunyi lebih dahulu adalah Nur Muhammad. Lalu Nurullah mencari Nur Muhammad dan didapatnya. Sekarang gantian yang bersembunyi adalah Nurullah dan yang harus mencari adalah Nur Muhammad. Sepuluh perkara Nur Muhammad mencari Nurullah dia tidak menemukannya. Sepuluh perkara tersebut adalah mencari di depan, di belakang, mencari di kanan dan di kiri, mencari di atas dan di bawah, mencari di dalam dan di luar, mencari di tempat yang jauh dan di tempat yang dekat. Begitu sepuluh perkara tersebut dicari

oleh Nur Muhammad, maka bertobatlah ia. Mengakui bahwa ia ini adalah hamba. Lalu mengucapkan istighfar sebanyak 3 kali. Setelah itu Nur Muhammad mengucapkan *asyhadu allaailaha illallah* bahwa saya mengaku bahwa tiada Tuhan selain Allah lalu suara Nurullah mengatakan *waasyhadu anna muhamadarrasulullah*, bahwa saya mengaku Muhammad adalah utusan Allah. Maka *waasyhadu anna muhamadarasululah* adalah sesungguhnya syahadatnya Allah dalam memuji rasul-Nya. Nur Muhammad memuji Tuhan, dan Nurullah memuji Muhammad. Lalu selanjutnya Nur Muhammad mengucapkan *Alhamdulillahi rabbil 'alamin*. Ternyata Nurullah berada sangat dekat dengan Nur Muhammad yaitu ada bersembunyi di ujung pelupuk mata. Dicari kemanapun juga ternyata Nurullah ada di ujung penglihatan Nur Muhammad. Dan ini bukan hanya cerita. Maka dengan demikian sudah ada hamba di alam ghaib ini. setelah menyadari kehambaannya maka Nur Muhammad kemudian menyembah Allah.

Belakangan, cerita-cerita mitos yang dihubungkan dengan kisah-kisah dalam Islam sering penulis dengar baik dari sang Imam sendiri maupun tokoh adat lainnya. Mitos-mitos tersebut diceritakan sebagai dasar atau awal kisah dilaksanakannya ritual tertentu dalam masyarakat. Penulis misalnya mendapati cerita mitos tentang Rasulullah, Muhammad SAW menyelenggarakan ritual *karia* bagi putrinya, Sitti Fatimah. Cerita ini penulis dapatkan dari Imam masjid Wuna yang dikatakan sebagai latar belakang pelaksanaan *karia* di Muna. Akan tetapi, penulis juga mendapatkan cerita lain yang berbeda dari banyak masyarakat Muna tentang latar belakang pelaksanaan ritual *karia* sebagaimana yang dimaksud. Ceritanya tentang Raja La Ode Husain yang melaksanakan ritual *karia* bagi putrinya, Wa Ode Kamomono Kamba untuk menutupi kekurangan sang putri.

Boleh jadi kisah yang diceritakan Imam tersebut berbumbu mitos. Mungkin saja kisah tersebut dipengaruhi oleh tasawuf tradisional yang berkembang di Muna. Garis besar inspirasi dari cerita tersebut berupa hakikat makna dua kalimat syahadat yang berisi pengakuan akan status kehambaan dan pujian akan kerasulan, dasar

pengucapan istighfar, dan ketidakpahaman manusia di mana Allah sesungguhnya sangat dekat dengan hamba-Nya. Syahadat menjadi hal yang sangat penting sebagai pengakuan akan kedudukannya sebagai hamba yang lemah sekaligus juga pengakuan dan pujian akan kemahakuasaan dan kebesaran Allah. Syahadat yang begitu penting dalam konsep seorang muslim diabadikan oleh masyarakat Muna dalam nama-nama mereka. Itulah sebabnya dalam ritual *katoba*, anak diharuskan mengucapkan syahadat sebagai penanda kemuslimannya. Merujuk kepada cerita yang dikemukakan di atas, maka *katoba* boleh jadi adalah mimikri atau peniruan dari mitos cerita Nurullah dan Nur Muhammad.

Terlepas dari cerita mitos yang boleh jadi memang ditegaskan kembali dalam ritual *katoba*, kisah tersebut tidak diketahui oleh masyarakat kebanyakan. Kisah ini dikatakan Imam sangat tertutup dan rahasia, sehingga tidak sembarang orang mengetahuinya. Tidak hanya soal cerita-cerita dalam masyarakat, penulis banyak mendapatkan fakta tertutupnya informasi yang berhubungan dengan pengetahuan-pengetahuan adat dan agama, terutama tentang tasawuf dalam ajaran Martabat Tujuh. Beberapa tokoh adat tidak bisa memberikan keterangan lebih lanjut jika informasi-informasi yang penulis tanyakan berhubungan dengan konsep martabat tujuh. Namun, perbincangan penulis dengan seorang tokoh adat dan agama yang tinggal di Desa Loghia dan juga masih keturunan raja Muna memiliki sikap yang berbeda soal pengetahuan-pengetahuan rahasia tersebut, P LI. Ketika penulis menanyakan soal kesan tertutupnya para orang tua di Muna membagi pengetahuan dan informasi yang dikatakan sebagai pengetahuan rahasia ia mengatakan dengan gamblang bahwa:

> Orang-orang tua dulu kenapa menyembunyikan pengetahuan karena jangan sampai itu jatuh ke tangan orang-orag salah yang nantinya dijadikan alat untuk menekan yang lainnya. Bukan berarti saya benar. Hilangnya sejarah di Muna ini salah satunya adalah senang sekali menghilangkan fakta sejarah dan yang

> kedua terkadang membuat kisah atau sejarah yang hanya terkait dengan dirinya. Sehingga yang lain itu terkadang disembunyikan. Yang saya pelajari selama saya hidup ini, *Nak* semua saya bongkar habis apalagi itu untuk kajian riset ilmiah. Kan banyak tulisan sejarah di Muna yang dibuat sama sekali tidak masuk logika.

Ini lebih pada soal kehati-hatian para generasi tua untuk tidak membagi ilmu yang demikian luhur kepada generasi muda yang sekiranya tidak mampu menjaga amanah. Akan tetapi, bagi P LI saat ini pengetahuan-pengetahuan tentang adat dan agama di Muna sudah seharusnya dibagi kepada orang-orang yang membutuhkan informasi tersebut, apalagi untuk pengetahuan-pengetahuan ilmiah. Kehati-hatian juga menjadi alasan utama bagi tokoh adat lainnya, seperti P SI yang menganggap bahwa tidak semua orang bisa mempelajari pengetahuan tersebut, bahkan terhadap putranya sendiri pun beliau tidak mau memberikannya jika dirasanya tidak memenuhi syarat. Dalam satu kesempatan berbincang tentang bagaimana Martabat Tujuh diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Muna, P SI tidak lantas menjawab. Ia berdiri dan mengambil sebuah buku dari dalam kamar. Ia kemudian membuka buku catatan/tulisan tangan yang dibawanya sambil mengatakan:

> Inilah ilmu pengetahuan yang membedakan antara bangsawan dan bukan. Orang muna dan yang bukan orang Muna. ... Ini adalah kata pengantar dalam buku ini. Jadi menurut orang tua yang mewariskan buku ini pada saya bahwa pertama-tama orang yang bisa memiliki buku ini adalah orang yang harus memiliki *qalbi* yang luas dan suci. Kedua memiliki ketajaman akal yang besar, dan ketiga memiliki ketulusan hati. Hati tulus, akal tajam dan *qalbi* luas. Barang siapa yang memiliki semua itu dialah pemilik buku ini dan yang tidak memiliki itu, maaf. Kalau sudah punya tiga hal itu kalau akal saja yang tajam, hati tidak tulus, akal bisa digunakan untuk keperluan lain. Tetapi kalau hati tulus maka hati yang kendalikan. Hati yang menegur. Jadi kesepakatan antara akal yang tajam dan hati yang tulus itulah yang disebut dengan nurani. Jadi bukan insting. Makanya

> kenapa kita bersaudara hanya saya yang pegang buku ini, yang lain tidak punya buku ini. Bapak saya tidak mewariskan pangkat dan jabatan kepada saya, hanya ilmu tetapi kenapa itu larinya ke saya bukan ke mereka?

Sebagaimana dijelaskannya bahwa orang-orang dengan ketajaman akal dan hati yang lurus serta tulus akan bisa memahami dan memiliki ajaran martabat tujuh. Jika tidak, mereka tidak berhak untuk mempelajarinya dan tidak akan bisa memilikinya. Beratnya syarat yang ditetapkan dimaksudkan untuk mencegah jangan sampai pengetahuan-pengetahuan tersebut jatuh ke tangan orang-orang tidak bertanggung jawab. Ia bisa disalahagunakan menjadi sesuatu yang negatif dan dapat mencelakakan banyak orang.

Pengetahuan-pengetahuan tentang martabat tujuh dianggap sebagai pengetahuan rahasia. Hanya orang-orang yang memiliki persyaratan khusus yang bisa mengetahui pengetahuan rahasia tersebut. Itulah sebabnya di Muna, memberikan pengetahuan-pengetahuan khusus, misalnya tentang doa-doa atau tentang pelajaran-pelajaran adat dan agama dikatakan sebagai "Belajar di dalam kelambu". Pernyataan ini memang tidak hanya diterjemahkan apa adanya dengan memberikan pelajaran tersebut dalam kelambu, tetapi juga merujuk pada makna tertutupnya akses pengetahuan tersebut. Rahasia itu dikandung sehingga tidak sembarang pengetahuan diberikan kepada orang sembarang.

Dalam beberapa kali pertemuan dengan Imam Masjid Wuna juga penulis mendapatkan fakta tidak semua informasi yang diperlukan bisa didapatkan dengan mudah. Jika penulis menyinggung hal tersebut, sang Imam hanya tersenyum dan berjanji untuk memberikan informasinya lain waktu. Suatu kesempatan penulis memberanikan diri untuk bertanya mengapa pengetahuan tersebut tidak diberikan saja. Bukankah pengetahuan-pengetahuan demikian sangat penting bagi generasi muda dan demi sosialisasi ajaran yang barangkali tidak akan bisa didapatkan lagi jika orang-orang tua yang memilikinya sudah meninggal dunia dan tidak bersedia membaginya kepada

generasi setelahnya. Termenung sejenak, sang Imam mengatakan kepada penulis untuk datang kembali kepadanya lain waktu dengan persyaratan khusus, yaitu harus datang sendiri, membawa buku catatan kosong tanpa ada coretan sedikit pun dan harus pula seizin suami.

Fakta tertutupnya pengetahuan-pengetahuan yang dianggap rahasia pada dasarnya juga disadari oleh beberapa tokoh adat yang lain. Mereka adalah kaum bangsawan yang relatif tertutup dalam membagi pengetahuan dengan orang di luar golongannya. Orang-orang tua di Muna cenderung menutupi pengetahuan-pengetahuan mulia terutama berhadapan dengan orang-orang di luar golongan atau jika ia bercerita akan cenderung menceritakan sesuatu yang hanya terkait dengan dirinya. Penjelasan ini cukup logis jika menengok sejarah perkembangan Islam di Muna yang relatif lamban. Lambannya perkembangan Islam di Muna salah satunya disebabkan oleh otoritas pengetahuan agama hanya terbatas di kalangan elit istana dan hanya orang-orang istana yang memiliki hak untuk mempelajari Islam. Begitu pula halnya hanya kaum bangsawan (*kaomu* dan *walaka*) yang berhak untuk menduduki jabatan-jabatan perangkat agama di Muna, misalnya sebagai imam atau *khatibi*.

Terlepas dari persoalan beberapa pengetahuan yang tidak bisa dengan mudah didapatkan, dapat dikatakan bahwa dasar kepercayaan yang mendasari ritual *katoba* tidak terlepas dari konsep-konsep Islam. Hal ini terkait erat dengan konsep-konsep membersihkan daki (*ali kita*) dan konsep pembersihan/penyucian.

A.1. *Ali Kita* (Membersihkan Daki)

Orang tua memiliki kewajiban dalam kehidupan anak-anaknya. Kewajiban tersebut berhubungan dengan daur hidup anak (*life-cycle*), mulai saat kelahiran hingga perkawinan, bahkan kematian. Kewajiban orang tua diwujudkan dalam bentuk penyelenggaraan ritual yang meliputi hampir keseluruhan tahap kehidupan anak, dimulai pada kelahiran bayi, yaitu ritual *kampua* (menanam ari-ari bayi) dan ritual *kaalanowulu* (pencukuran rambut); kedua, ritual keremajaan dan

kedewasaan, yaitu ritual *kangkilo* (sunat adat dan/atau Islam) dan ritual *katoba* (pengislaman), ritual *karia* (khusus bagi anak perempuan sebagai penanda kedewasaan dan persiapan menikah); dan ketiga adalah ritual perkawinan. Tahap-tahap kehidupan anak sejak kelahiran hingga memasuki usia pubertas, dewasa, dan siap membina kehidupan yang baru (perkawinan) adalah tanggung jawab, kontrol, dan kekuasaan orang tua.

Perkawinan dianggap sebagai ritual pungkas sebagai wujud dari tanggung jawab orang tua di Muna. Meskipun demikian, dalam banyak kasus tanggung jawab terhadap anak terus berlanjut hingga anak tersebut meninggal, bahkan setelah meninggal. Para orang tua mengaku bahwa secara moral, meskipun anak-anaknya telah menikah ia masih memiliki tanggung jawab sosial. Setelah menikah anak tidak serta merta lepas dari orang tuanya, baik secara psikologis maupun sosial. Banyak anak yang baru menikah tetap tinggal bersama dengan orang tua atau mertua dan masih menjadi tanggungan hidup orang tuanya, terutama jika anak tersebut belum memiliki pekerjaan mapan. Orang tua juga tetap terlibat dan dilibatkan dalam urusan dan persoalan kehidupan anak, hingga pada urusan cucu dan cicit, termasuk dalam penyelenggaraan ritual daur hidup.

Kewajiban orang tua untuk menyelenggarakan ritual *katoba* bagi anak-anaknya sinkron dengan kewajiban anak untuk menjalaninya. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa kewajiban bagi setiap anak untuk menjalani *katoba* melekat erat dengan nama-nama mereka yang merupakan representasi dari dua kalimat syahadat. Kewajiban orang tua dan kewajiban anak menjadi sesuatu hal yang saling mendukung dan saling menguatkan satu sama lain. Terkait kewajiban orang tua, seorang tokoh adat dan agama, P KB menyebutkan ada empat ritual utama yang menjadi kewajiban orang tua dalam kepercayaan masyarakat Muna, yaitu mengazankan/ mengiqamatkan ketika anak lahir, mencukur rambut anak (*kampua*), mengkhitankan (*kangkilo*), mengislamkan (*katoba*), persiapan kedewasaan bagi perempuan (*karia*), dan mengawinkan (*kagaa'a*).

Ritual-ritual yang menjadi kewajiban orang tua tersebut adalah ritual siklus hidup (*life cycle*) yang sangat penting dalam kehidupan anak di Muna.

Kewajiban orang tua sebagaimana di atas dianggap sebagai utang (*odōsa*). Hutang dianggap sebagai tanggungan dan beban yang harus dilunasi. Jika kewajiban-kewajiban tersebut tidak dipenuhi, maka sebagaimana hutang, ia akan terus membebani dan memberatkan orang tua. Hal ini berhubungan erat dengan daki atau disebut dengan *kita* yang melekat di tubuh. Daki adalah ungkapan masyarakat Muna untuk menyatakan hal-hal yang menjadi kewajiban mereka, terutama sebagai orang tua. Daki adalah simbol sesuatu yang tidak enak, sesuatu yang kotor dan karenanya ia bisa mengotori badan. Karena badan menjadi kotor oleh daki, maka tentulah ia harus dibersihkan dengan mekanisme tertentu. Cara paling sederhana membersihkan daki di badan adalah dengan cara membasuhnya dengan air atau dengan mandi. Dalam masyarakat Muna, daki bukan sekedar sesuatu yang dapat mengotori badan. Ia juga adalah beban yang harus ditunaikan orang tua. Tanggung jawab orang tua pada anak adalah sesuatu yang harus ditunaikannya. Jika tanggung jawab tersebut belum ditunaikannya, maka ia menjadi beban hutang baginya dan sebagai hutang ia akan terus ditagih untuk dilunasi.

Daki tersebut tidak hanya melekat pada diri orang tua, tetapi juga pada diri seorang anak jika ia tidak menjalani ritualnya. Dalam tahap-tahap kehidupan, mulai masa anak-anak, hingga anak menikah yang dirayakan dengan ritual selalu diikuti dengan konsep menghilangkan daki. Orang tua yang menyelenggarakan ritual *kaalano wulu* (pencukuran bulu rambut) akan mengatakan ritual itu dilakukan untuk menghilangkan daki. Ketika seorang anak perempuan menjalani ritual *karia* (ritual persiapan kedewasaan bagi anak perempuan), ada ungkapan yang mengatakan "*Aeali deki kitano anaku ainia*" artinya "Saya akan menghilangkan dulu daki yang melekat pada anak perempuan saya ini". Begitu pula ketika orang tua menikahkan anak, maka adalah hal yang lumrah bila orang tua mengatakan "*Padamo*

aalie kitakua” artinya “Sudah saya hilangkan daki yang melekat di tubuh saya”. Ungkapan ini berarti bahwa sudah selesai kewajiban orang tua pada anaknya setelah ia menikahkan sang anak.

Melunasi hutang berarti menghilangkan dan membersihkan daki. Orang tua yang menyelenggarakan ritual inisiasi kedewasaan: *kangkilo*, *katoba* dan *karia* (khusus bagi anak perempuan) adalah upayanya untuk membersihkan daki di tubuhnya. Proses pelaksanaan ritual dengan maksud untuk menghilangkan daki di tubuh disebut dengan *ali kita*. Daki adalah sesuatu yang kotor dan mencemari badan, oleh sebab itu harus dihilangkan. Daki atau *kita* yang dipahami dalam masyarakat Muna bukan kekotoran yang mencemari badan fisik, tetapi lebih dari itu mencemari kekotoran batin. Kewajiban orang tua untuk melakukan ritual bagi anak-anaknya adalah upayanya untuk menghilangkan daki (*ali kita*). Ritual *katoba* dengan demikian menjadi salah satu cara orang tua menunaikan tanggung jawabnya dengan menghilangkan sebagian daki yang melekat di tubuh.

Daki yang menempel di badan tersebut tidak hanya mencemari orang tua sebagai bagian dari kewajibanya, tetapi juga melekat pada anak sebagai objek ritual. Menghilangkan daki di tubuh adalah upaya untuk memperoleh kembali kondisi suci. Dalam ritual, tindakan-tindakan simbolik dilakukan untuk mendapatkan kondisi bersih dan suci kembali. Darah yang keluar dari kemaluan anak laki-laki dan perempuan dalam *kangkilo* adat dan sunat Islam adalah simbol keluarnya kotoran. Darah dan goresan kulit kulup kelamin laki-laki dan perempuan adalah tindakan fisik menghilangkan kotoran yang tersembunyi (*dealihi merakuno*). *Karia* yang dilaksanakan orang tua pada anak perempuannya adalah upaya melunaskan kewajibannya sekaligus upaya untuk membersihkan daki atau kotoran anak gadisnya.

Kangkilo, katoba dan *karia* yang dijalani seorang anak adalah wujud dari upaya menghilangkan dosa dan utang sebagai daki yang melekat pada diri orang tua dan anak sekaligus. Begitu pula halnya ketika orang tua telah selesai menikahkan anaknya, ada rasa lega yang

dirasakan oleh orang tua sebagai ungkapan lepasnya beban hutang yang melingkupinya. Ungkapan kalimat seperti “kewajiban saya selaku orang tua sudah lunas” atau ungkapan-ungkapan lain yang senada biasa dilontarkan para orang tua. Hal ini mengisyaratkan bahwa kewajibannya untuk menghantarkan sang anak menuju kehidupannya yang baru telah ditunaikan.

Tanggung jawab orang tua terhadap anak bukan tanggung jawab yang bersifat penguasaan, tetapi tanggung jawab kultur dan tanggung jawab sosial. Beberapa ritual yang diselenggarakan orang tua untuk anak-anaknya didorong oleh kewajiban sebagai bagian dari tradisi dan kebudayaan Muna. Siapapun orang yang mengaku sebagai orang Muna hampir semua akan selalu mengadakan ritual-ritual tersebut untuk anak-anaknya. Penegasian terhadap ritual akan menimbulkan cemoohan di tengah masyarakat, bukan saja pada anak yang tidak menjalaninya, terlebih lagi kepada orang tuanya. Ketentuan ini sangat ketat diberlakukan di masa lalu.

A.2. Pembersihan dan Penyucian

Konsep bersih/suci mendominasi seluruh ritual *life-cycle* di Muna, bahkan dalam keseluruhan aspek-aspek kehidupan. Kebersihan dan kesucian menjadi alasan dan syarat dalam hampir segala aspek kehidupan manusia. Prasyarat untuk menghadirkan kondisi suci ini menjadi tema sentral dalam keseluruhan ritual yang dilakukan pada siklus hidup, dimulai pada tahap kelahiran hingga kematian. Bahkan dalam setiap ritual yang berlangsung dalam masyarakat. Setiap tahap *life-cycle* selalu disimbolkan dengan suci.

Setiap langkah dan tahap kehidupan berhubungan erat dengan konsep kesucian, sehingga setiap tahap kehidupan senantiasa didahului dan disertai dengan simbol-simbol suci. Konsep kesucian (*purify*) dalam masyarakat Muna adalah elemen yang krusial dan memiliki makna yang sangat penting. Dalam ritual, konsep bersih dan suci ditemukan dalam berbagai hal, yaitu simbol dalam elemen-elemen ritual, dalam tindakan atau perilaku ritual, atau dalam tujuan ritual. Suci menjadi alasan atau dasar tercapainya kondisi tertentu.

Kain putih yang dipakai sebagai tudung orang yang membawa ari-ari bayi dalam ritual *kampua* (ritual menanam ari-ari), kain putih yang dipegang anak dan imam dalam prosesi *katoba*, dan kain putih yang dibentangkan untuk dipijak anak perempuan dalam tahap *kafosampu* dalam *karia* adalah simbol suci. Begitu pula halnya dengan tindakan ritual berupa meminum air, membasuh muka dan kepala, dan mandi dari air yang sudah dibacakan doa merupakan tindakan-tindakan yang menunjukkan simbol-simbol pembersihan dan penyucian. Dalam ritual-ritual insidentil seperti halnya memohon keselamatan, meninggalkan tempat untuk merantau dan pulang kembali, pergi-pulang studi, menghadapi ujian, menghadapi masalah, sakit, kemalangan adalah tindakan-tindakan ritus yang memuat simbol-simbol bersih dan suci.

Dalam ritual inisiasi kedewasaan di Muna, kebersihan dan kesucian diajarkan pertama kali lewat ritual *kangkilo* atau khitan Islam. *Kangkilo* secara bahasa berarti membersihkan. Ritual ini merujuk kepada ritual sirkumsisi pada anak laki-laki dan perempuan yang berusia 5-7 tahun. Prakteknya adalah melukai alat kelamin laki-laki dengan cara menggores (*tadosere*) membentuk huruf alif pada alat kelamin anak laki-laki atau menandai (*tado ghuna*) titik huruf ba’ pada alat kelamin anak perempuan Tindakan menggores dan menandai ini dilakukan maksimal tiga kali sampai darah keluar.

Praktek sirkumsisi adat yang disebut *kangkilo* sekarang sudah mulai bergeser ke arah praktek khitan Islam. Dengan masuknya Islam, praktek adat ditambah atau bahkan digantikan dengan khitan Islam. Sebagian masyarakat Muna masih mempraktekan khitan adat, tetapi melanjutkannya dengan khitan Islam di rumah sakit. Sebagian lainnya, terutama yang berasal dari organisasi Islam puritan, *kangkilo* adat sudah tak lagi dilakukan dan lebih memilih melakukan khitan Islam. Hal ini dilakukan dengan berbagai alasan, baik alasan kesehatan maupun religius. Dari segi kesehatan, mereka menganggap bahwa kulit kelamin anak laki-laki yang tidak dibuang akan menyimpan kotoran yang bisa menimbulkan penyakit. Secara religius, mereka

beralasan kulit yang tidak dibuang dimaknai sebagai penghalang untuk sampainya air ketika membersihkan diri dalam istinja' atau mandi junub. Hal inilah yang bisa menyebabkan tidak sahnya wudhu.

Ritual penyucian dalam sunat adat (*kangkilo*) atau sunat Islam (khitan) dilakukan dengan tindakan simbolis berupa keluarnya darah dari alat kelamin. Menggores atau menandai dalam *kangkilo* adat adalah tindakan simbolis menghilangkan kotoran. Keluarnya darah dari alat kelamin anak laki-laki dan anak perempuan merupakan simbolisasi dari pensucian, sebab darah yang keluar artinya kotoran yang keluar dan sudah dibersihkan. Dengan membuang sebagian kulit kulup yang dianggap sebagai tempat bersarangnya kotoran dalam khitan Islam dipandang sebagai upaya pensucian. Dengan tindakan simbolis tersebut, anak diharapkan menjadi bersih dan suci (*nongkilo*). Darah yang keluar dalam praktek sirkumsisi pada ritual pubertas memberi makna purifiksi atau kesucian (Lewis, 1980: 129). Darah yang keluar menjadi pertanda terjadinya perubahan fisik dan perubahan fisik tersebut menandakan pula perubahan sosial. La Fontaine (1985: 26) menjelaskan bahwa tubuh digunakan untuk mengisyaratkan perubahan sosial. Mengacu kepada pendapat tersebut, darah yang keluar dari praktek *kangkilo* atau khitan merupakan simbol perubahan sosial dengan siapnya seorang anak memperoleh pengetahuan dan status baru.

Tindakan ritus yang menyimbolkan hal-hal yang bersih dan suci selanjutnya adalah *katoba*. Mengapa bertobat menjadi penting dalam masyarakat Muna dan mengapa dilegitimasi dan dikuatkan dalam bentuk ritual? Pertanyaan ini menjadi penting diajukan mengingat ritual adalah institusi kultural di mana masyarakat mengkomunikasikan dalam bentuk tindakan praktis apa yang diyakini dan dipercayainya sebagai sesuatu yang penting dan bermakna. Dalam satu ritual, imam mengucapkan kalimat sebagai berikut:

> … Yang saya tobatkan ini bukan kemanusiaan kalian, akan tetapi kesalahan perilaku kalian baik yang berhubungan dengan alam, sesama manusia maupun dengan Allah SWT. Oleh sebab itu

> diniatkan dan dimintakan dalam hati semoga Allah mengampuni.

Kalimat di atas memberikan penjelasan yang cukup di saat penulis berpikir “Apa yang perlu dipertobatkan oleh anak-anak, sementara mereka dianggap belum berdosa karena masih tergolong kanak-kanak?” Kenyataan ini jelas dapat penulis temukan dalam beberapa kasus pelaksanaan *katoba* kolektif, di mana anak-anak yang menjalaninya masih kecil, kira-kira dalam rentang usia di bawah tujuh tahun. Imam masjid Wuna menjelaskan bahwa anak-anak memang dikatakan tidaklah berdosa karena mereka masih kecil dan belum mengetahui benar dan salah atas perbuatan mereka. Oleh sebab itu, menurutnya belum bisa bertanggung jawab atas perkataan, sikap, dan perbuatannya. *Katoba* dilakukan dalam konteks ini untuk memberikan bekal pembelajaran kepada anak agar selalu menjaga perilakunya di kemudian hari, oleh sebab manusia selalu cenderung melakukan kesalahan dan dosa. Penjelasan akan hal tersebut dikuatkan pula oleh beberapa tokoh adat, P SI menegaskan maksud dari *katoba* adalah sebagai berikut;

> Ajaran *katoba* adalah ajaran tentang isinya perilaku, bagaimana berperilaku dan kesucian itu nomor satu, suci pikiran kemudin suci perkataan. Jadi suci perilaku itu *toba*. Bagaimana orang semestinya suci perkataan, suci pikiran dan suci perilaku. Disana sebenarnya sasarannya *toba,* bukan menginsafi dan memintakan ampun terhadap semua dosa seperti lazimnya istighfar tapi menata perilaku dan pikiran orang untuk menjadi suci.

Keterangan dari banyak tokoh adat *katoba* menjadi wajib bagi anak-anak dalam usia pubertas sekitar 7-14 tahun. Dalam rentang usia pubertas, secara psikologis anak sudah bisa membedakan hal-hal yang baik atau buruk dan sudah mampu bertanggung jawab secara sederhana terhadap hal-hal yang diberikan kepadanya. Anak-anak di bawah usia 7 tahun belum wajib menjalaninya. Jika mereka ikut dalam ritual, maka sifatnya hanya mengikutkan saja untuk mencegah mereka

iri hati atau merasa diabaikan. Biasanya, anak-anak yang diikutkan dalam ritual adalah adik kandung atau adik sepupu dari anak yang menjalani *katoba*. Beberapa dari mereka akan menjalani *katoba* ulang dalam rentang usia yang cukup, tetapi ada juga yang cukup menjalani satu kali saja.

Manusia pada dasarnya dilahirkan dalam kondisi suci karena kelahirannya menyandang fitrah yang suci. Lingkungannyalah yang membuat kondisi fitrah tersebut menjadi terkontaminasi. Orang tualah yang paling bertanggung jawab menjadi penyebab dan yang bisa mencegah atau mengembalikannya lagi dalam kondisi semula. Inilah yang dimaksudkan dalam kalimat pembuka Imam masjid Wuna ketika mengatakan: "yang saya tobatkan ini bukan kemanusiaan kalian, akan tetapi kesalahan perilaku kalian…". Manusia dilahirkan dalam kondisi fitrah, suci, akan tetapi perilakunyalah yang membuat ia jatuh dalam kesalahan dan dosa. Kalimat yang diucapkan imam sebagaimana di atas adalah cerminan karakter manusia yang pada dasarnya membawa fitrah kesucian, akan tetapi perbuatannya sendiri yang membuatnya melakukan kesalahan dan dosa.

Dengan demikian, meskipun manusia menyandang kondisi fitrah sejak awalnya, akan tetapi manusia juga memiliki kecenderungan untuk jatuh dalam kondisi yang tidak suci. *Katoba* mengingatkan kerentanan manusia akan potensi berbuat kesalahan dan dosa. Kesalahan dan dosa adalah karakter kemanusiaan. Soal kesalahan dan dosa yang dilakukan oleh anak menimbulkan persoalan yang menarik, mengingat anak masih dianggap belum berdosa ketika melakukan sesuatu. Jika demikian, apa relevansinya pertobatan yang dilakukan anak dalam ritual untuk sesuatu yang tidak dilakukannya? Menjawab persoalan ini banyak tokoh adat menjelaskan bahwa *katoba* adalah bekal pengetahuan anak dalam menghadapi hidupnya di kemudian hari yang selalu rentan akan perbuatan salah dan dosa. Penjelasan P AA mengatakan bahwa:

> Anak mungkin saja tidak melakukan dosa besar tetapi bukan berarti ia sepi dari kesalahan. Seremeh apapun perbuatan, ia

rentan jatuh menjadi hal yang salah. Menginjak semut atau cacing adalah termasuk kesalahan, meskipun kecil. Potensi-potensi untuk melakukan kesalahan tersebut sangat mungkin dilakukan oleh anak. Pertobatan yang diikrarkan anak tidak berarti bahwa anak tersebut telah berdosa. Anak kecil belumlah memahami akibat perbuatan yang dilakukanya; menimbulkan dosa atau tidak.

Anak memang dianggap belum bisa melakukan dosa apalagi dosa besar, akan tetapi bukan berarti ia tidak mungkin berbuat salah. Itulah sebabnya *katoba* dilaksanakan untuk anak-anak dalam rentang usia akil baligh yang secara biologis dan sosial dianggap sudah mampu membedakan baik dan buruk dan sudah mampu pula bertanggung jawab atas perbuatannya meskipun dalam kapasitas tanggung jawab yang masih sederhana. Dalam rentang usia demikian, anak sudah bisa diberikan tanggung jawab yang ringan dalam rumah tangga, entah dalam bentuk membantu orang tua atau mengerjakan pekerjaan-rumah tangga lainnya. Pada dasarnya, *katoba* yang dituntunkan pada anak di masa akil balighnya adalah pengetahuan dan pembelajaran agama bahwa ketika ia melakukan kesalahan, maka tahap-tahap dan petuah tentang taubat itulah yang harus dilakukannya.

Katoba secara umum diidentikkan masyarakat lokal dengan Islam. Maka, dalam beberapa perbincangan, ritual ini dikatakan oleh beberapa tokoh adat memiliki rujukan yang jelas dalam sumber rujukan Islam, sementara beberapa tokoh lainnya ketika menjelaskan dasar pelaksanaan ritual tidak menyebutkan sumber rujukannya. Rujukan tersebut ada yang mengacu kepada konsep tokoh-tokoh ulama Islam, dan ada pula yang merujuk pada dalil dalam Al Qur'an. Bapak ST dan Bapak MK menegaskan bahwa kepercayaan yang diwujudkan dalam ritual ini kental dengan ajaran Islam. Ajaran *toba* menurut kedua tokoh ini berasal dari ajaran Al Ghazali tentang hakikat taubat. Konsep Al Ghazali, misalnya menyebutkan bahwa tata cara bertobat melalui empat tahap, yaitu menyesali perbuatan yang salah, meniadakan kemungkinan melakukan kesalahan tersebut, menjauhkan kecenderungan melakukan kesalahan lagi, dan

menyerahkan proses pertobatan tersebut kepada Allah. Dengan menyitir beberapa ayat dalam Al Qur'an, yaitu Surat An-Nur; 31 dan Surat At-Tahrim: 12, P MK menjelaskan bahwa bertaubat menjadi perintah Allah kepada Muslim agar dapat memperoleh kemenangan dan kebahagiaan.

Masih menurut Al Ghazali, beliau menjelaskan bahwa jika dosa yang dilakukan berhubungan dengan Allah seperti dosa besar; menyekutukan Tuhan maka permohonan ampun ditujukan kepada Tuhan, akan tetapi jika dosa-dosa tersebut dilakukan kepada manusia, seperti durhaka pada orang tua, membunuh, berdusta, maka manusia harus memohon maaf lebih dulu kepada orang yang pernah disakitinya, lalu menyerahkan pertaubatannya kepada Allah sebagai satu-satunya pemilik hak untuk memutuskan (*botuki*); menerima atau tidak menerima. Penjelasan yang mengaitkan konsep pertobatan dengan merujuk pada konsep Al Ghazali masuk akal mengingat riwayat penyebaran Islam di Muna pertama kali diwarnai dengan corak tasawuf, terutama konsep-konsep yang berasal dari Ibnu 'Arabi dan Al Ghazali.

Pendapat lain menjelaskan sumber pelaksanaan ritual *katoba* dengan merujuk pada beberapa ayat Al Qur'an. Seorang imam, P LM menyitir Surat At Tahrim ayat 8 dan Surat An Nur ayat 31 sebagai dasar pelaksanaan *katoba* di Muna. Kedua ayat tersebut dijelaskan P LM sebagai dasar manusia melakukan taubat agar ia memperoleh kemenangan dan surga yang telah dijanjikan Allah kepadanya. Rujukan kepada Al Qur'an juga dijelaskan tokoh adat yang lain, P AA yang mengatakan bahwa dasar *katoba* ada dalam Q.S Al Baqarah: 222 yang menyebutkan bahwa Allah mencintai orang yang bertaubat dan orang-orang yang mensucikan diri. Konsep bertaubat ini berhubungan erat dengan kesucian diri. Beliau juga menyebutkan rujukan *katoba* ini dengan menyebut Q.S. At Taubah: 112 yang mengatakan bahwa sifat-sifat orang mukmin yang telah mencapai kesempurnaan iman di antaranya adalah orang-orang yang bertaubat.

Lafadz istighfar panjang yang dituntunkan imam kepada anak menurut P AA juga bukan tanpa rujukan sama sekali. Menurut pengakuannya, ia sudah lama berusaha mencari sumber rujukan yang diucapkan para imam dalam menuntun istighfar panjang pada anak. Ia akhirnya menemukan rujukan lafadz yang benar dalam sebuah buku atau kitab tuntunan bertaubat. Penulis mendapatkan kutipan lafadz istighfar panjang dari imam tersebut setelah beberapa kali mengikuti prosesi *katoba* yang dipimpinnya.

Pentingnya bertaubat yang dilembagakan secara ritus dalam masyarakat Muna dijelaskan P SI bahwa:

> Meskipun manusia melakukan perbuatan baik sebanyak sepuluh kali, tetapi satu kali saja berbuat jahat dan tidak disesali maka akan mempengaruhi kebaikan yang sepuluh tersebut. Oleh sebab itu, ketika melakukan taubat, kejahatan yang dulu pernah dilakukan sebanyak apapun ditiadakan. Tidak boleh dalam hati ada dendam, dicuci hati sebersih-bersihnya. Ini yang disebut *fokommina*. Juga jangan diingat kebaikan-kebaikan, sebab kalau diulang-ulang disebut amal perbuatanmu akan menganggu itu *fokomiina* (meniadakan).

Pernyataan di atas menjelaskan bahwa perbuatan salah atau dosa sekecil apapun akan mempengaruhi perbuatan baik yang sudah dilakukan. Sebaliknya, perbuatan baik yang terus menerus disebut akan mempengaruhi upaya untuk meniadakan niat melakukan kesalahan dan dosa. Demikian pentingnya bertaubat sebagai cara membersihkan hati hingga masyarakat Muna merasa perlu menciptakan satu mekanisme ritus yang bisa menjamin masyarakat mengontrol perilakunya.

Dasar pelaksanaan *katoba* dengan demikian adalah alasan kesucian diri anak. *Katoba* adalah dasar atau prasyarat bersih/suci bagi anak untuk mendapatkan pengetahuan suci. Simbol-simbol bersih/suci tersebut dapat ditemukan dalam banyak komponen ritual. Simbol suci dalam *katoba* diawali oleh tahapan mandi air suci yang sudah dibacakan doa. Elemen air berfungsi membersihkan segala

kekotoran yang melekat di tubuh objek yang dituju sekaligus bermakna menghilangkan segala unsur-unsur jahat yang akan membahayakan keselamatannya. Mandi air suci merupakan prasyarat bagi kesucian fisik sebelum menerima pengetahuan dan memasuki kondisi baru. Simbol suci juga terdapat pada kain putih yang dipegang bersama antara anak dan imam pada saat mendengarkan petuah dan mengucapkan kata-kata taubat (*wambano toba*). Ikrar dengan memegang kain putih secara bersama oleh anak dan imam adalah tindakan simbolis yang mengikat hubungan antara anak dan imam. Anak akan memegang teguh janji tersebut dan imam yang akan memperteguh janji tersebut lewat tanggung jawab moralnya terhadap perilaku anak kelak. Kain putih yang dibentangkan di antara imam dan anak adalah ekspektasi akan kondisi suci bagi anak.

Kesucian yang dimaksudkan dalam *katoba* adalah kesucian lahir dan kesucian batin sekaligus. Mandi adalah tindakan fisik yang menyimbolkan kesucian fisik, sedangkan simbol-simbol dalam elemen maupun tindakan ritus menyimbolkan kesucian batin. Kondisi ini menjadi modal utama anak dalam menerima dan menyerap berbagai macam pengetahuan baru, baik pengetahuan adat istiadat maupun pengetahuan agama. Pengetahuan apapun yang diberikan dalam masyarakat Muna mensyaratkan batin/hati harus suci. *Katoba* membuat hati selalu bersih, sebaliknya perbuatan yang buruk timbul oleh sebab hati yang tidak bersih.

B. Persiapan Ritual; *Gholeono Metaa* (Menentukan Hari Baik)

Penentuan hari baik bagi penyelenggaraan ritual terkait erat dengan konsep waktu suci dan profan dalam sebuah kebudayaan. Dalam berbagai kebudayaan ada waktu-waktu suci bagi perayaan ritual dan ada waktu-waktu profan bagi kegiatan sehari-hari. Ide tentang waktu-waktu khusus ini bukanlah hal yang terpisah, tetapi menjadi bagian yang menyatu dalam aktivitas-aktivitas sosial dan dalam fenomena ekologis dan meteorologis (Dhavamony, 1995: 111). Gagasan tentang pentingnya waktu suci ini sebagai bagian yang tidak

terpisahkan dari pelaksanaan ritual *katoba* di Muna. Ia menjadi bagian dari tahap persiapan ritual dan menjadi tahap yang mutlak adanya.

Setiap penyelenggaraan hajat atau kepentingan apapun, baik yang terkait dengan penyelenggaraan ritual daur hidup, ritual sehari-hari, maupun hal-hal yang terkait dengan kehidupan sehari-hari tidak bisa dilepaskan dari memperhitungkan hari baik atau hari buruk. Pada masa lalu, perhitungan waktu-waktu baik dan buruk sangat ketat diperlakukan hampir di setiap aktivitas dan upacara yang diselenggarakan masyarakat Muna; pada pembukaan kebun, masa panen, baca doa selamat atas keberhasilan atau permohonan kesembuhan dari sakit, upacara-upacara *life-cycle*, meninggalkan rumah dan pergi ke suatu tempat yang jauh (merantau atau sekolah).

Jika masyarakat Jawa mengenal perhitungan hari baik dan buruk berdasarkan *weton* (perhitungan hari lahir secara genealogis ke atas), maka masyarakat Muna menyelenggarakan hajat apapun dengan memperhitungkan hari baik (*gholeono metaa*) dan menghindari penyelenggaraan hajat pada hari-hari buruk (*naasi*/naas). Di pedesaan, masih dapat ditemui tradisi perhitungan hari baik tersebut. Di daerah perkotaan, pengaruh tradisi masih bisa ditemui dalam upacara memasuki rumah baru, pelaksanaan ritual *katoba*, *karia*, perkawinan, dan sebagainya. Pengaruh agama dan modernisasi tidak serta merta menjadikan kepercayaan tradisional masyarakat terkikis, baik pada masyarakat kota, terlebih pada masyarakat desa.

Penentuan hari baik bagi penyelenggaraan ritual biasanya diserahkan kepada orang tua yang dianggap mengetahui dengan pasti hari-hari baik dan *naas*/sial. Orang-orang tua yang pandai bisa melihat kapan waktu yang baik untuk melaksanakan ritual dan kapan waktu yang buruk atau *naasi* (naas/menimbulkan bencana). Orang-orang tua yang pandai menghitung hari baik (*gholeono metaa*) dan buruk (*gholeono modaino*) disebut dengan *pande kutika* (Couvreur, 2001: 129). Penyelenggaraan hajat yang dilaksanakan pada hari baik dipercayai akan mendatangkan keselamatan, keberhasilan, dan

keberkahan. Sebaliknya jika penyelenggaraanya pada hari buruk (*naasi),* maka akan membawa keburukan dan musibah (*naas*).

Couvreur (2001: 130) menyebutkan cara menentukan hari baik dengan cara perhitungan manual menggunakan tangan dan jari-jari tangan dengan mulai menghitung hari pertama pada bulan muda. Lebih lanjut disebutkan bahwa:

> Hitungan dimulai dengan angka 1 pada telapak tangan hingga jari-jari tangan, bisa dari jari jempol atau kelingking. Telapak tangan adalah hari pertama bulan muda, jari jempol adalah hari kedua, jari telunjuk adalah hari ketiga, jari tengah hari keempat, jari manis adalah hari kelima, jari kelingking adalah hari keenam. Jika diteruskan perhitungannya, maka angka tujuh akan jatuh pada telapak tangan lagi. Hitungan yang jatuh pada telapak tangan dan jari tengah adalah hari-hari baik, maka hari-hari baik jatuh pada hari ke-1,4,7,10,13,16,19,22,25, dan 28 sesudah hari pertama bulan muda. Di luar dari hari-hari tersebut adalah hari tidak baik (*naasi*).

Sumber lain menyebutkan bahwa perhitungan hari-hari baik juga bisa menggunakan tangan kiri dengan mulai hitungan yang sama pada telapak tangan dan dilanjutkan ke jari kelingking dan seterusnya hingga telapak tangan lagi. Hari-hari yang baik jatuh pada telapak tangan, jari kelingking, jari tengah, dan jari jempol. Sehingga hari-hari yang baik adalah tiap hitungan tanggal 1,2, 4,6,7,8,10,12,13,14,16,18, 19,20,22,24,25,26,28,30 (La Fariki, 2008: 73).

Hari-hari akan dikatakan sebagai hari *naasi* apabila dikenal kondisi sebagai berikut:

1. Setiap hari yang apabila dihitung dengan menggunakan telapak tangan kiri (dimulai dari telapak tangan lalu kelingking) menunjuk pada jari telunjuk dan jari manis. Jadi hari-hari *naasi* adalah hari-hari ke 3,5,9,11,15,17,21,23,27,29.
2. Bila tanggal-tanggal yang baik bertepatan dengan tanggal dan nahasnya bulan yang bersangkutan.
3. Bila waktu tanggal dan hari baik semua bulan bertepatan denga hari dan tanggal bersamaan.

4. Bila satu waktu di antarai 2 atau 3 hari naas berturut-turut, meskipun harinya baik. Ini disebut dengan naasi *kangkoeweaha*.
5. Apabila satu minggu dilewati oleh dua bulan maka hari dan tanggal nahas masing-masing bulan tetap berlaku pada minggu yang bersangkutan.
6. Setiap malam tanggal 13 untuk semua bulan yang bertepatan dengan hari minggu (La Fariki, 2008: 74-75).

Lain lagi perhitungan hari-hari buruk (*naasi*) sebagaimana yang dituturkan Bapak KB di antaranya adalah sebagai berikut:

1. *Naasi fulu*, mengindari hari-hari pelaksanaan hajat pada tanggal-tanggal puluhan dalam satu bulan, misalnya 10 bulan Ramadhan, 10 syawal, dan sebagainya.
2. *Naasi akbaru*, menghindari hari-hari pelaksanaan pada hari-hari besar, misalnya pada hari nabi, sahabat atau raja ketika mendapat kecelakaan atau musibah.
3. *Naasi sangia*, yaitu menghindari pelaksanaan hajat pada hari di mana masyarakat lokal meyakini sebagai sesuatu yang sakral dan tidak boleh melaksanakan ritual.

Penulis juga menemukan satu kalender yang ditulis tangan beraksara Arab oleh Imam masjid Wuna yang disebutnya dengan *takwimu khamisi* atau diartikannya dengan waktu subuh. Kalender tersebut tertanda 15 Dzulkaidah, tahun dzal, 1425 H atau tepatnya tahun 2004 sebagai tahun penulisan hingga delapan tahun setelahnya. Kalender tersebut ditulis dengan perhitungan satu windu yang ditulis dengan tahun *alif*, tahun *ha'*, tahun *jim*, tahun *zein*, tahun *dal*, tahun *ba'*, tahun *waw*, dan tahun *dzal*. Kalender ini cukup detil menyebutkan hari-hari awal perhitungan bulan kamariah. Misalnya disebutkan bahwa pada bulan Muharam tahun *alif*, maka hari baik jatuh pada kamis, sementara pada tahun *ha'* hari baik jatuh pada hari senin. Dalam satu windu yang terdiri atas delapan tahun, ada empat bulan yang tidak ada hari besar Islam. Bulan-bulan tersebut adalah Rabi'ul Akhir, Jumadil Awal, Jumadil Akhir, Dzulkaidah. Keempat bulan ini

disebut dengan *kaghimpi* atau hari kejepit. Pada hari-hari tersebut sangat tidak dianjurkan untuk menyelenggarakan ritual, sebab dikhawatirkan akan banyak bencana yang akan menimpa (*naasi*). Hari-hari naas yang biasanya dihindari adalah *naasi akbaru* atau hari-hari besar yang disucikan dalam sejarah Islam, sementara itu hari jum'at juga disebut dengan dua kali hari naas atau (*dobel naasi*).

Selain perhitungan di atas, metode perhitungan hari baik dan buruk juga didasarkan pada kalender Islam. Cara mengetahui hari-hari baik berdasarkan kalender Islam misalnya dapat dilihat pada tabel berikut ini:

Table; Perhitungan Hari-Hari Baik

No.	Nama Bulan Kamaria	Hari *Naasi*	Tanggal *Naasi*
1.	Muharam	Ahad	2,4
2.	Safar	Rabu	1,2
3.	Rabiul Awal	Jum'at	2,10
4.	Rabiul Akhir	Selasa	5,11
5.	Jumadil Awal	Kamis	5,10
6.	Jumadil Akhir	Sabtu	3,4
7.	Rajab	Jum'at	11,12
8.	Sya'ban	Kamis	3,4
9.	Ramadhan	Selasa	3,8
10.	Syawal	Sabtu	8,20
11.	Zulkaidah	Senin	2,3
12.	Zulhijah	Rabu	1,2

Sumber: La Fariki, 2008.

Apapun cara perhitungan yang digunakan masyarakat dalam menentukan hari yang baik bagi penyelengggraan ritual mengacu kepada satu tujuan, yaitu kesuksesan acara tersebut baik pada proses penyelenggaraannya, maupun pada hasil yang akan didapatkan nanti.

Imam masjid Wuna menerangkan bahwa hari yang paling baik bagi penyelenggaraan ritual *katoba* atau ritual daur hidup lain adalah pada bulan-bulan syawal setelah lebaran Idul Fitri. Banyak acara *katoba* atau ritual daur hidup seperti perkawinan, pencukuran rambut (*kaalano wulu*), dan sebagainya bisa ditemui di setiap desa pada bulan

tersebut. Waktu pelaksanaan *katoba* umumnya pada pagi hari sebelum matahari berada tepat di atas ubun-ubun. Hampir tidak ditemui pelaksanan *katoba* yang diselenggarakan setelah siang hari, sore, apalagi malam hari, kecuali penyelenggaraan resepsi setelah anak menjalani prosesi *katoba*. Ritual daur hidup biasa pula dilaksanakan pada bulan maulid yaitu bulan kelahiran nabi Muhammad (Rabiul Awal). Ritual daur hidup seperti *katoba* yang diselenggarakan pada bulan maulid menurut seorang tokoh adat Bapak AA adalah sebuah harapan bahwa anak yang di-*katoba* akan meniru keteladanan Nabi Muhammad SAW dan harapan agar terlahir kembali dengan pribadi suci dan baik sebagaimana halnya Nabi Muhammad.

Gagasan tentang waktu dalam penyelenggaraan ritual terkait dengan konsep sakral dan profan dalam masyarakat Muna. Tidak semua waktu itu baik, ada waktu-waktu yang dianggap sakral bagi penyelenggaraan ritual dan ada pula waktu-waktu yang dianggap kurang baik bagi penyelenggaraan ritual religius. Gagasan tentang waktu-waktu ini juga terkait erat dengan kehidupan masyarakat Muna terhadap alam. Bidang pertanian dan perikanan yang menjadi dominasi utama pekerjaan masyarakat Muna menjadikan perhitungan waktu ini relevan dalam *katoba*. Masyarakat petani yang biasa mengelola alam biasanya mengetahui tanda-tanda alam. Membaca tanda-tanda alam menjadi satu kebutuhan dalam menentukan hari-hari baik dalam ritual. Kebutuhan manusia untuk dekat dengan alam dan membaca tanda-tanda alam menjadikan penentuan waktu-waktu baik dalam *katoba* demikian penting.

C. Prosesi Pelaksanaan Ritual

Dalam prosesi ritual *katoba*, titik tekannya terletak pada praktek lisan berupa pengucapan kata-kata taubat dan kalimat syahadat. Pengucapan kata-kata taubat tidak cukup hanya melafadzkan permohonan ampun dengan istighfar saja. Prosesi bertobat dengan praktek lisan bukan sebuah tindakan ritual yang dilakukan di awal,

tetapi di tengah atau bahkan di bagian akhir ritual. Sebelum itu, ada tahap-tahap yang harus dilalui anak sebelum mengikrarkan *toba*. Bertobat memerlukan kondisi-kondisi tertentu agar permohonan dan tujuan bertobat dapat tercapai. Beberapa tokoh adat dan agama di Muna membagi proses pengucapan lisan bertaubat dalam beberapa tahap. Ada yang membaginya menjadi *isaratino toba* (petunjuk *toba*) dan *ihino toba* (isi *katoba*). Ada yang membagi menjadi pra-*katoba*, *katoba*, dan pasca-*katoba*. Ada lagi yang menyebutnya sebagai *isaratino toba* (petunjuk taubat), *wambano toba* (mengucapkan taubat), dan *kafoenaghuno toba* (nasehat tentang perilaku yang baik dan yang tidak baik dalam *katoba*). Apapun pembagian-pembagian tahap-tahap dalam pengucapan lisan *katoba* semua mengacu kepada penekanan yang utama pada dua hal, pertama adalah tahap persiapan mental anak sebelum mengucapkan kata-kata taubat; dan kedua tindakan atau praktek mengucapkan kata-kata taubat. Mengucapkan ikrar bertobat bukan hanya mengucapkan secara lisan, tetapi juga penghayatan akan makna dan konsekwensi-konsekwensi setelahnya.

Sebelum mengucapkan istighfar dan syahadat, imam terlebih dahulu memberitahukan dan mengajarkan tata cara bertobat. Petunjuk tata cara bertobat ini menjadi penting sebab menurut tokoh adat dan agama bertobat tanpa mengetahui tata caranya, tidak akan diampuni atau dikabulkan oleh Allah SWT. Petuah ini menjadi bekal pengetahuan dalam proses kehidupan anak nantinya. Maka, ketika anak berbuat kesalahan nantinya, ia diharapkan akan melakukan hal-hal sebagaimana yang sudah didapatkannya dalam ritual *katoba*.

Penulis mencatat satu tulisan tangan Imam Masjid Wuna yang berbahasa Muna tentang tata cara bertobat yang disebutnya dengan *isaratino toba*. Tata cara bertobat inilah yang sering disampaikan oleh Imam Masjid Wuna ketika memimpin ritual *katoba* di berbagai tempat. Catatan tersebut adalah sebagai berikut:

> *…Isaratino toba itu peda aini; isaratino toba itu fatighonu parakara. Tolughonu parakara, neelate nae intaidi manusia ini. Seghonu parakara, neelate nae Allah Taala (hakuno Allah Taala).*

Pedamodua tolughonu parakarano nae intaidi manusia ini peda aini: bhae-bhaa-bhaano dososo. Maanano; (a) dososoimo kahalano dukuno lalonto modaihano, (b) dososoimo kahalano pogaunto modaihano, (c) dososoimo kahalano feelino podainto modaihano. Ghuluhano; (a) kahalano dopointau bhae manusia bhainto, (b) kahalano dopointau bhae bhari-bharie alamu, (c) kahalano dopointau bhae Ompu Allah Taala. Aitu dososoanemo bhae doniatinemo paemo damendu-mendua-ea bhari-bharie nihalati aitu.

Ruduaghao dofekakodoho, maanano dofekakodohamo wuto darumunsamo (a) dukuno lalo modaino, (b) pogau modai, (c) feeli bhae podiu modai. Dofekakodoho hakkunaasi, maanano dofekakodohoe dae arasi kohakuno. Bhe nikona hakkunaasi itu soano kaawu tadaeala kohakuno itu, taaka dofekabatala kaawu dua ponamisino, dofekabatala kaawu dua pofetingkeno, dofekabatala kaawu dua powarano manusia bhainto itu. Ohakkunaasi dua itu aitu damekakodohaemo bhari-bharie sonibhatalaghaono manusia bhainto itu.

Tolughao dofomiina. Maanano; (a) damomiinamo bhari-bharie dukuno lalo modai, (b) damomiinamo bhari-bharie pogau modai, (c) damomiinamo bhari-bharie feeli bhae podiu modai itu. Daghumomesiemo, datumobaanemo bhari-bharie nihalaghao itu. Maka bhae damangkafimo bhari-bharie pogau bhae bhari-bharie podiu metaa itu.

Pedamo aitu isaratino toba. Tolughonu melateno nae manusia itu dososo, dofekakodoho, dofomiina. Popaaghao obhotusi (hakuno Allah Taala). Maanano; padakaawu dososo, padakaawu dofekakodoho, padakawu dofomiina bhae padakaawu dotobae, padakaawu dosahadhaitu, doghoromo wuto nae Allah Taala. Sababuno, ampomo wutono Allah Taala semie-mieno sobhotusino nitobaghao ini nafoamponi bhae pae nafoamponi.

Tata cara bertobat sebagaimana catatan Imam Masjid Wuna tersebut terdiri atas empat. Tiga hal berhubungan dengan manusia

dan satu hal berhubungan dengan Allah. Tiga hal yang berhubungan dengan manusia adalah;

1. Menyesali hal-hal yang pernah atau yang telah dilakukan (*dososo*), baik kesalahan yang disadari maupun tidak disadari. Penyesalan ini melingkupi tiga hal, yaitu kesalahan yang timbul dari niat dalam hati yang tidak baik (*dukuno lalonto modaihano*), kesalahan yang timbul oleh karena perkataan (*pogau modaihano*), dan kesalahan yang timbul dari perbuatan (*feelino podiu modaihano*). Penyesalan atas kesalahan-kesalahan tersebut berhubungan dengan tiga hal, yaitu sesama manusia, alam, dan Allah SWT. Semua kesalahan-kesalahn tersebut disesali dan ditekadkan dalam hati untuk tidak diulangi.
2. Menjauhi perkara atau hal yang dapat menjerumuskan kepada kesalahan yang sama atau kesalahan yang baru (*dofekakodoho*), yaitu menjauhi hal-hal yang bisa timbul dari hati, perkataan, dan perbuatan, serta menjauhi hal-hal yang berhubungan dengan hak manusia (*hakkunaasi*). *Hakkunaasi* berhubungan dengan hak asasi orang lain dan menabrak *hakkkunaasi* dalam ajaran *katoba* adalah sesuatu yang dijaga agar jangan sampai dilanggar; tidak hanya mengambil hak manusia tetapi juga menyinggung hal-hal yang menimbulkan ketersinggungan hati, pendengaran, maupun penglihatan.
3. Meniadakan atau menghilangkan kecenderungan untuk melakukan kesalahan *(dofomiina*), baik menyangkut kesalahan dalam hati, kesalahan akibat perkataan, maupun kesalahan akibat perbuatan.

Satu hal yang berhubungan dengan hak Allah SWT adalah keputusan dan ketentuan Allah (*botuki*). Keputusan untuk diampuni adalah hak dan wewenang Allah dan hamba hanya berhak untuk memohon ampun. Setelah manusia menyesali semua kesalahan, menjauhi hal-hal yang tidak baik dan menghilangkan kecenderungan perbuatan tidak baik, maka manusia memasrahkan seluruh

pertobatan tersebut kepada Allah yang memiliki hak mutlak untuk memutuskan; menerima tobat hamba-Nya atau tidak.

Imam menasehatkan anak untuk melakukan hal-hal sebagai pembelajaran sepanjang hidup anak. Keempat perkara tersebut di kalangan masyarakat terbagi atas dua pendapat. Pendapat pertama mengatakan bahwa tiga hal berhubungan dengan manusia dan satu hal berhubungan dengan Allah. Pendapat kedua mengatakan bahwa tiga hal berhubungan dengan Allah dan hanya satu yang berhubungan dengan manusia. Tata cara bertobat sebagaimana yang dikutip di atas adalah pendapat pertama. Sementara itu, pendapat kedua yang mengatakan bahwa empat hal yang berhubungan dengan Allah adalah ketiga hal yang disebutkan di atas, yaitu menyesali perbuatan yang telah lalu (*dososo*), menjauhkan diri dari melakukan kesalahan (*fekakodoho*), dan meniadakan kecenderungan melakukan kesalahan yang sama atau yang baru (*fokomiina*). Satu hal yang berhubungan dengan manusia adalah *hakkunaasi* atau hak manusia lain yang tidak boleh dilanggar.

Perbedaan pendapat tentang tata cara bertobat (*isaratino toba*) terletak pada sudut pandang titik letak pertobatan, akan tetapi keduanya tidak berbeda secara signifikan. Bagi yang berpendapat tiga hal pada manusia dan satu pada Allah mendasarkan pikiran bahwa kesalahan tersebut meskipun dimintakan ampun kepada Allah, tetaplah harus meminta maaf lebih dahulu kepada manusia. Setelah itu baru menyerahkan kepada Allah, sebab hanya Dia-lah yang berhak memberikan pengampunan. Sebaliknya, bagi yang mengatakan bahwa tiga hal berhubungan dengan Allah dan satu hal pada manusia memiliki pendapat bahwa permohonan ampun dan bertobat itu sejatinya kepada Allah, sebab hanya Allah yang berhak memberikan pengampunan. Hal yang berhubungan dengan manusia hanyalah hal-hal yang bisa dijangkau oleh manusia dan hubungan antarmanusia, yaitu hak asasi (*hakkunnaasi*).

Versi yang banyak dipegang masyarakat adalah versi pendapat pertama sebagaimana yang dijelaskan sebelumnya. Bervariasinya

pendapat dalam masyarakat soal pertobatan disadari oleh tokoh-tokoh adat di Muna. Salah seorang tokoh adat menerangkan bahwa versi apapun yang berkembang tergantung sudut pandang saja, sebab keduanya sama-sama diyakini oleh masyarakatnya. Meminta ampun kepada Allah ataupun meminta maaf kepada sesama manusia, sama-sama memerlukan ketiga tahap tersebut, yaitu menyesali (*dososo*), menjauhi (*fekakodoho*), dan meniadakan (*fokomiina*). Jika berhubungan dengan Allah, maka hak Allah-lah untuk memutuskan menerima atau tidak pertobatan hambanya (*botuki*). Sebaliknya, jika berhubungan dengan manusia, maka hak asasi manusia menjadi hal penting yang harus dijaga dan dipertobatkan dari kemungkinan untuk dilanggar. Maka jika manusia berbuat salah dan dosa kepada sesamanya, maka ia harus lebih dahulu meminta maaf kepada orang yang disinggungnya tersebut barulah menyerahkan taubatnya kepada Allah.

Prosesi ritual *katoba* memiliki tahapan yang tertata rapi, sehingga urutan-urutannya terpola secara runtut. Dalam prosesi *katoba*, ada dua bentuk komunikasi imam dan anak, yaitu pola monolog dan pola dialog. Monolog dilakukan ketika imam memberikan nasehat *katoba*, tetapi prakteknya tidak selalu berlangsung seperti itu. Dalam nasehatnya, imam dalam beberapa kesempatan menjalankan pola dialog dalam bentuk tanya jawab; apakah anak mengerti atau tidak perkataannya, apakah anak sudah pernah mempelajari hal tertentu atau belum. Dalam prakteknya, pola komunikasi dialog menjadi bentuk komunikasi yang lebih dominan dalam *katoba*. Dalam mengucapkan ikrar pertobatannya, anak terlebih dahulu dituntun oleh imam. Akan tetapi, ada pula imam yang menyuruh anak mengucapkannya sendiri jika anak tersebut dirasa oleh imam sudah mampu mengucapkannya sendiri. Imam akan memperbaiki jika lafadz yang diucapkan anak ternyata salah.

Cara monolog dilakukan imam ketika memberikan nasehat kepada anak terkait dengan hal-hal yang harus dilakukan dan yang tidak boleh dilakukan setelah menjalani *katoba*. Cara dialog dilakukan

imam dalam bentuk tanya jawab pendek, dan umumnya anak hanya menjawab dengan "iya" atau menjawab "*umbe*" (ya) jika ritual berlangsung dengan menggunakan bahasa Muna. Setiap memberikan pengetahuan dan ajaran tertentu, imam akan selalu bertanya kepada anak, apakah ia mengerti atau tidak. Maka anak akan menjawab "*iya*" atau "*umbe"*. Kadang kala pula imam akan menanyakan apakah anak sudah pernah belajar tentang pengetahuan yang akan diberikan kepadanya atau tidak. Jika anak menjawab "*iya*" maka imam hanya akan menegaskannya lagi dan menambahkan dengan pengetahuan baru. Tetapi, jika anak menjawab "tidak" maka imam akan mengajarkan hal tersebut. Dalam komunikasi tersebut, imam berhadap-hadapan dengan anak secara langsung. Jika ritualnya bersifat individual, maka lebih mudah bagi imam untuk berhadapan langsung dengan anak. Jika *katoba* dilaksanakan secara kolektif dengan melibatkan banyak anak, maka imam berhadapan langsung dengan anak tuan rumah (*puuno*).

Komunikasi berlangsung dengan saling mengikatkan kain putih di jari masing-masing. Imam meminta anak untuk menirukan kata-kata atau lafadz yang diucapkannya. Lafadz yang pertama kali diucapkan adalah membaca surat Al Fatihah hingga selesai. Jika anak sudah hafal surat ini, maka biasanya imam akan menyuruh anak untuk mengucapkannya sendiri. Akan tetapi jika anak belum hafal, imam akan menuntun ayat demi ayat hingga selesai. Lafadz selanjutnya yang dituntunkan imam adalah melafadzkan istighfar sebanyak tiga kali. Lafadz istighfar ini ada yang pendek dan ada pula yang panjang. Umumnya, praktek ritual dilakukan dengan membaca lafadz istighfar panjang. Lafadz istighfar pendek cukup dengan mengucapkan *astaghfirullahal 'adhim.* Sementara lafadz panjangnya lebih dari itu. Penulis merekam lafadz istigfar panjang yang dituntunkan imam dalam salah satu ritual *katoba* adalah sebagai berikut:

> *Astaghfirullahal adhim 3x. Alladzi laa ilaaha illa huwal hayyul qayyumu waatuubu ilaihi min kulli zanbi aznabtuhu 'amdan aw khataan sirran aw 'ala niyatan shaghiiran aw kabiiran innaka*

anta hgaffarudzunuubi, fattaahul quluubi, sattaarul 'uyuubi, kaasyiful kuruub waatuubu ilaihi mina dzunuubillati a'alamu waddzunuubillati laa a'alamu, innaka anta 'allamul ghuyuubi, laa haula walaa quwwata illa billahil 'aliyyul 'adhiimu.[3]

Arti lafadz tersebut adalah:

Aku memohon pengampunan kepada Allah yang tidak ada Tuhan selain Dia yang Maha Hidup dan Berdiri Sendiri dan aku bertaubat kepada-Nya dari segala dosa-dosa yang telah aku lakukan baik sembunyi maupun terang-terangan, dosa kecil ataupun dosa besar. Sesungguhnya Engkau Maha Pengampun dosa-dosa, Maha Pembuka hati, Maha Penutup cacat, Maha Penyingkap kesedihan/kegelisahan dan aku bertaubat kepada-Nya dari dosa-dosa yang aku ketahui dan yang tidak aku ketahui. Sesungguhnya Engkau Maha Mengetahui segala yang tersembunyi, tidak ada daya dan kekuatan kecuali Allah yang Maha Tinggi lagi Maha Agung.

Lafadz ini penulis cocokan dengan catatan pribadi seorang imam P AA yang biasa memimpin ritual *katoba* di Muna dan kota Kendari. Lafadz ini menurut beliau adalah lafadz yang paling benar karena menurutnya dikutip dari buku tuntunan bertaubat yang dibacanya. Lafadz istighfar panjang yang banyak beredar di kampung-kampung menurutnya lebih banyak yang salah dalam pengucapannya sebab tidak sesuai dengan lafadz aslinya. Para orang tua di kampung-kampung hanya mendengar lafadz tersebut secara turun menurun dari para orang tua mereka tanpa merujuk pada sumber aslinya,

[3] Penulis mencoba mengkonfirmasikan lafadz istighfar tersebut dalam literatur Islam yang menyebutkan lafadz yang sama. Dalam beberapa literatur disebutkan bahwa lafadz istighfar ada yang pendek dengan hanya menyebut kalimat "astaghfirullahal adzim". Ada pula beberapa lafadz panjang. Di antara yang penulis dapatkan adalah lafadz panjang berdasarkan riwayat dari Turmudzi dan Abu Daud bahwa barang siapa yang membaca lafadz ini maka akan diampunkan dosanya yang sangat besar sekalipun. Lafadz tersebut adalah "Astaghfirullahal adzim. Laa ilaaha illa huwal hayyul qayyum waatubu ilahi." Beberapa bagian dari lafadz yang diberikan imam AA bisa dirujuk dengan jelas.

sehingga kesalahan terjadi secara berantai dan terus menerus. Menurutnya, seharusnya para orang tua yang memimpin ritual *katoba* di kampung-kampung diberitahukan tentang lafadz yang benar agar mereka mengetahui bahwa apa yang mereka ajarkan selama ini salah dan bisa memperbaikinya. Untuk itulah, ia sering menfoto kopi lafadz tersebut dalam jumlah yang banyak dan memberikannya kepada para imam atau pegawai *sara* yang lain.

Dalam sebuah ritual *katoba* individu yang dipimpin oleh P AA, beliau tidak hanya menuntun anak membaca istighfar, tetapi juga memberitahu bahwa lafadz istighfar baik pendek maupun panjang hendaknya dibaca sepanjang hari hingga malam; pagi dan sore, tengah malam, dibaca tiga kali pada terbit dan terbenam matahari, dan dibaca ketika mau tidur. Hal ini menurutnya mengajarkan pada anak bahwa setiap saat manusia selalu rentan berbuat salah, karena itu setiap saat pula harus bertobat. Dijelaskan pula oleh imam ada taubat yang dilakukan sekali seumur hidup yang disebut dengan *taubatan nasuha*, sekali bertobat tidak lagi mengulangi. Namun, oleh karena manusia selalu berbuat salah, maka dikatakan hendaknya ia selalu memperbaharui taubatnya. Imam menjelaskan hal ini dengan mengutip satu riwayat di mana Rasulullah mengucapkan istighfar 70 kali sehari semalam. Rasulullah saja menurutnya sudah istighfar sebanyak 70 kali, apalagi manusia biasa seharusnya lebih banyak dari itu.

Praktek lisan selanjutnya yang dituntunkan imam adalah mengucapkan dua kalimat syahadat:

> "*Asyhadu anlaa ilaaha illallah, waasyhadu anna muhammadarrasulullah."*
>
> Artinya adalah "Aku bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah dan nabi Muhammad adalah utusan Allah."

Setelah anak mengucapkan istighfar, imam memberitahukan bahwa:

> ...Jangan dulu makan, sebelum mengucapkan syahadat, jangan dulu berdiri sebelum syahadat, jangan dulu tidur sebelum syahadat, jangan dulu bangun sebelum syahadat, jangan dulu turun ke tanah sebelum syahadat, dan jangan naik ke rumah sebelum syahadat. Syahadat itu sebaiknya diucapkan pagi dan sore hari... (Sebagaimana disaksikan dalam ritual *katoba* yang dipimpin oleh P AA di Kota Raha).

Sebagaimana mengucapkan istighfar, imam akan menuntun anak mengucapkan kalimat demi kalimat hingga selesai yang diikuti oleh anak. Dalam kasus yang lain, jika anak sudah mampu mengucapkannya dengan lancar, maka biasanya imam akan menyuruhnya mengucapkannya sendiri dan imam hanya membenarkan ucapan yang keliru saja. Setelah anak menirukan ucapan syahadat, imam akan menyebutkan pula artinya dan kembali diikuti oleh anak.

D. Petuah/Nasehat Katoba

D.1. *Lansaringino (Bersikap Baik kepada Anggota Keluarga Inti)*

Nasehat yang diberikan imam kepada anak selain tentang tata cara bertobat adalah *nemotehi bhe nemokado*. *Nemotehi bhe nemokado* artinya adalah hal-hal yang harus dilakukan dan hal-hal yang tidak boleh dilakukan (dijauhi). Salah satu ajaran kebaikan (*nemokado*) di dalamnya adalah putuah untuk bersikap baik kepada anggota keluarga inti. Ajaran lain terkait dengan hal-hal yang harus dilakukan (*nemokado*) adalah ajaran tentang *hakkunaasi*. Sebaliknya, ajaran tentang hal-hal yang harus dijauhi (*nemotehi*) adalah hal-hal sebaliknya dari ajaran *nemokado*. Terkait dengan ajaran *nemokado* dalam ritual *katoba*, imam memberikan nasehat sebagai berikut:

> *...Ama oomu itu atawa tapino dadino ama oomu itu; omotehie, o-umadhatie, omankataoe, omasibhalae, ohindedeane, omaoloane, omoniniane rampano sababuno ama oomu bhae tapino ama oomu itu lansaringino Allahu Taala mentaleano.*

Ina oomu itu atawa tapino dadino ina oomu itu; omotehie, o-umadhatie,omankataoe, omasibhalae, ohindedeane, omaoloane, omoniniane rampano sababuno ina oomu bhae tapino ina oomu itu lansaringino Nabii mentaleano.
Isa oomu itu atawa tapino dadino isa oomu itu; omotehie, o-umadhatie,omankataoe, omasibhalae, omaoloane, omoniniane, rampano sababuno isa oomu bhae tapino isa oomu itu lansaringino malaekati mentaleano.
Ai oomu itu atawa tapino dadino ai oomu itu; omoasiane, o-umadhatie, omasibhalae, ohindedeane, omaoloane, omoniniane, rampano sababuno ai oomu bhae tapino ai oomu itu lansaringino muumini.
Sangkenapi oomu itu, atawa potoha oomu umuru itu, atawa mosiraha oomu itu atawa bhari-bharie manusia itu, omotehie, o-umadhatie, omankataoe, omasibhalae, ohindedeane, omoasiane, omaoloane, omoniniane, rampano sababu sangkenapi oomu itu atawa bhari-bhari manusia itu sansaringino badha sebadha ini...

(Salah satu kutipan petuah/nasehat *katoba* yang dipimpin Imam Masjid Wuna di Desa Labasa).

Arti keseluruhannya adalah sebagai berikut:
Ayahmu atau yang seumur dengan ayahmu, hendaknya kamu takuti, hormati, hargai, patuhi sebab ayahmu dan yang sebaya dengan ayahmu adalah ibarat atau semisal Allah yang nyata.
Ibumu atau yang sebaya dengan ibumu, hendaknya kamu takuti, hormati, hargai, patuhi sebab ibumu dan yang sebaya dengan ibumu ibarat atau semisal Nabi Muhammad yang nyata.
Kakakmu atau yang sebaya dengan kakakmu, hendaknya kamu takuti, hormati, hargai, patuhi sebab kakakmu dan yang sebaya dengan kakakmu itu ibarat atau semisal malaikat yang nyata.
Adikmu atau yang sebaya dengan adikmu, hendaknya kamu sayangi, hargai sebab adikmu dan yang sebaya dengan adikmu ibarat atau semisal mukmin.
Orang-orang yang sebaya denganmu atau manusia seluruhnya, hendaknya kamu takuti, hormati, hargai, sayangi, kasihi sebab

yang sebaya denganmu dan manusia seluruhnya ibarat atau semisal diri kamu sendiri.

Petuah yang diberikan sebagaimana di atas adalah penyebutan kalimat yang komplit. Praktek penyelenggaraan *katoba* dengan menggunakan kalimat komplit sebagaimana di atas menurut beberapa tokoh adat sudah jarang dilakukan oleh para imam. Hal ini juga dibenarkan oleh Imam Masjid Wuna sendiri. Teks lengkap di atas secara khusus juga penulis dapatkan dari tulisan tangan imam masjid Wuna. Beliau termasuk tokoh adat yang giat menuliskan tentang adat istiadat di Muna, termasuk menulis tentang *katoba*.

Dewasa ini, konsep keseluruhan kalimat-kalimat tersebut lebih pendek dan tidak lagi selengkap kalimat awalnya. Kebanyakan imam atau orang lain yang memimpin *katoba* meringkaskan kalimatnya menjadi "…*moetehie amamua, sababuno amamu itu lansaringino Allahu mentaleano...*". Artinya "…Taatilah ayahmu, sebab ayahmu adalah ibarat Allah Ta'ala yang nyata…" (dan seterusnya sampai pada adik). Kalimat-kalimat nasehat tersebut baik komplit atau tidak adalah nasehat agar anak patuh dan hormat kepada kedua orang tuanya (ayah dan ibu), menghormati dan menghargai kakak, serta menyayangi adik.

D.2. *Ka'alao Oe* (Tata Cara Bersuci)

Setelah imam mengajarkan perlunya menjaga sikap kepada seluruh anggota keluarga inti, imam melanjutkan petuahnya tentang tata cara bersuci. Dalam masyarakat Muna, pengajaran tentang hal ini disebut dengan *kaalano oe*. *Kaalano oe* secara bahasa berarti tata cara mengambil air, tetapi yang dimaksud adalah tata cara bersuci. Imam akan menanyakan lebih dahulu kepada anak, apakah mereka sudah mendapatkan pelajaran tentang tata cara bersuci di sekolah atau di rumah. Jika anak sudah pernah mempelajarinya, imam tidak akan banyak memberikan petuah tentang hal tersebut. Akan tetapi jika anak belum pernah mendapatkannya, imam biasanya akan menerangkan lebih banyak. Meskipun demikian, imam tidak sampai detil mengajarkan tata cara bersuci, hanya gambaran umum saja.

Tata cara bersuci tersebut meliputi pengajaran tata cara membersihkan diri; istinja', pengenalan tentang air suci dan mensucikan, tata cara berwudhu, sholat, dan seterusnya. Dalam *katoba* pengetahuan tentang bersuci yang pertama kali diajarkan adalah istinja', bahkan ia menjadi pelajaran utama yang sering disebut-sebut dalam *katoba*. Dalam beberapa ritual yang penulis saksikan, pembelajaran tentang istinja' ini selalu yang diajarkan pertama kali, meskipun ajaran tentang tata cara bersuci lainnya juga diberikan. Istinja' yang diajarkan dalam *katoba* adalah pengajaran tentang tata cara masuk WC yang harus mendahulukan kaki kiri dan ketika keluar melangkah dengan kaki kanan, doa masuk dan keluar WC, tata cara membersihkan kotoran sampai hilang rasa, warna dan bau najis. Diajarkan pula tentang perbedaan najis besar, sedang dan ringan dan larangan-larangan ketika buang air dan membersihkan diri, seperti tidak diperbolehkan menghadap ke barat dan ke timur. Menghadap ke barat diterangkan berarti menghadap kiblat dan menghadap ke timur berhadapan dengan jin. Di samping istinja', anak diajarkan pula macam-macam air yang bisa atau tidak bisa mensucikan dan juga tata cara wudhu.

D.3. *Hakkunaasi* (Menjaga Keseimbangan Hubungan dengan Sesama Manusia dan Alam Semesta)

Dalam sebuah ritual *katoba* yang dilaksanakaan di sebuah desa di Kecamatan Tongkuno Selatan, penulis mencatat satu nasehat menarik dalam sebuah ritual yang dipimpin Imam Masjid Wuna. Nasehat tersebut adalah nasehat terakhir yang diberikan imam ketika itu. Nasehat tersebut adalah sebagai berikut:

> *...Ane okumala omempali-mpali oomu, gara bhahiomora oomu kokantisano bakeno kapaea nao tahamo, bakeno lemo atawa bhakeno foo nookunimo, mahingga omogharo oomu atawa mahingga omoaho oomu, paeho naembali ta-omeuta oomu tabea emealai-ane oomu deki nae kakantisano itu (oghomolie oomu nae kakantisano itu)... Tabea ani omesuamoomu welo katondo-tondono itu, maka pae naembalia omefindahi kokarawuna*

ghofano atawa gholeno labu, kobhakeno palolano atawa kobhakeno methawa. Maanano tabea omapalie oomu welo galu, rampa sababu dofekiri dua kantisa aitu kaasi nabinasamo, bhae dofekiri dua kokantisano itu, ka-asi nabatalamo...

Maknanya kurang lebih adalah:

…Jika kalian sedang berjalan-jalan tiba-tiba melihat buah pepaya, jeruk atau mangga yang sudah menguning, meskipun kalian lapar dan haus tidak boleh langsung memetik buah tersebut tanpa meminta izin terlebih dahulu kepada pemiliknya (harus membelinya) ...Jika kalian memasuki sebuah kebun dan melihat ada gundukan ubi tatas, kalian tidak boleh menginjak tanaman ubi tatas, buah labu, tanaman terong atau ubi jalar orang lain. Tanaman itu harus disingkirkan lebih dulu sebelum melangkah, sebab kasihan ia akan hancur dan kasihan pula bagaimana perasaan yang memiliki tanaman itu...

Dalam beberapa ritual di berbagai tempat, penulis juga mencatat ritual ini menjadi hal yang selalu disebut-sebut oleh imam dengan redaksi kalimat yang berbeda-beda. Nasehat ini diberikan kepada anak laki-laki. Kepada anak perempuan, nasehat tersebut menjadi berbeda, sebagaimana dikutip berikut:

…Neseghonu wakutuu nando bhae mosiraha oomu moghane nae salo nae gholi bakeno kapaea, naegholi bhakeno lemo atawa nae gholi bhakeno foo. Mahingga nama angkooomu soo gholino sonigholino itu, iatu kadekiho dua waane oomu nimesalono itu, bhae kadekiho dua alae oomu gholino sonigholino itu. Maka forato fekata-taae oomu moghane somegholino itu nada aini; ane ompu-mpu omegoli mefeenaghao deki nae nae amaku bhanae inaku. Nahumundagho kaawu amaku bhae ianaku itu naembalimo itu omegholi. ...Ane omempali-mpali wekomegahaluno koe meuta kobhakeno palolano…

Maknanya kurang lebih sebagai berikut;

…Suatu saat ada seorang laki-laki yang ingin membeli buah pepaya, buah jeruk atau buah mangga. Meskipun dia sudah akan menyerahkan uang pembelian tersebut, jangan langsung

> diberikan dan jangan langsung menerima uang pembelian tersebut. Beritahu secara baik-baik pada laki-laki itu bahwa jika sungguh-sungguh ia ingin membeli buah-buahan tersebut ia harus meminta izin terlebih dahulu kepada ayah dan ibu. Jika ayah dan ibu telah setuju tentang pembelian itu, maka ia boleh membelinya. ... jika kamu berjalan di kebun orang, jangan sembarang memetik terong orang lain…

Dalam nasehat tersebut, mengandung metaphor-metafor yang berisi pembelajaran tentang bagaimana bergaul antara laki-laki dan perempuan. Pembelajaran demikian disebut dengan *hakkunaasi*. Beberapa ritual yang disaksikan memberikan redaksi kalimat yang berbeda, tetapi dengan satu ciri yang sama, yaitu tetap menyebutkan kebun, jenis tanaman tertentu, dan larangan bagi anak laki-laki dan perempuan untuk menginjak atau memetik tanaman milik orang lain tanpa meminta izin terlebih dahulu. Kalimat berbeda akan diberikan untuk jenis kelamin yang berbeda.

Nasehat yang dikutip pada awal sub bab ini mengandung pembelajaran tersirat, yaitu bagaimana seorang laki-laki menjaga diri dalam pergaulannya dengan perempuan, begitu pula sebaliknya. Laki-laki tidak diperkenankan bergaul dan berhubungan dengan perempuan yang bukan haknya. Demikian pula dengan perempuan, tidak diperbolehkan berhubungan dengan laki-laki yang sudah menjadi milik perempuan lain. Bergaul dengan milik orang lain artinya merampas hak orang lain dan dalam masyarakat Muna hal demikian dikategorikan sebagai melanggar *hakkunaasi*. Jika *hakkunaasi* ini dilanggar, maka akan mendatangkan bencana dan malapetaka bagi yang melanggarnya.

Metafor-metafor yang berbeda antara anak laki-laki dan perempuan dalam *katoba* sebagaimana di atas memiliki dimensi pengajaran yang sangat luas. Ajarannya bukan hanya yang tersurat dalam kalimat-kalimat tersebut, tetapi lebih dalam yang tersirat dari itu. Anak tidak semata-mata diajarkan untuk tidak merusak tanaman atau hal-hal yang berhubungan dengan alam semesta, tetapi lebih dalam dari itu yaitu ajaran moralitas antara laki-laki dan perempuan.

Ada dua makna yang dikandung dalam pemberian nasehat tentang *hakkunaasi* sebagaimana contoh di atas, yaitu *hakkunaasi* yang berhubungan dengan alam sekitar dan *hakkunaasi* yang berhubungan dengan sesama manusia.

Nasehat yang diberikan imam pada anak boleh jadi bersifat metaphor, akan tetapi redaksi kalimat yang digunakan mengandung makna tersurat untuk memperlakukan alam berupa tumbuh-tumbuhan dengan baik. Alam tidak boleh dirusak atau diperlakukan secara semena-mena. Alam sebagaimana manusia juga memiliki hak untuk dihargai dan dihormati. Ia juga adalah ciptaan Allah yang patut dipelihara oleh manusia. Merusak alam berarti sama juga dengan merusak ciptaan Allah yang lain. Perlakuan terhadap tanaman dalam ajaran tersebut seperti halnya perlakuan terhadap makhluk bernyawa, bukan untuk membinasakan tetapi untuk melindungi. Nasehat yang diberikan kepada anak dengan menggunakan metafor tanaman merupakan etika pergaulan kepada alam semesta, seperti tidak boleh menginjak tanaman atau tumbuhan yang ditemui di tengah kebun. Dalam nasehat tersebut juga diajarkan untuk memperlakukan dengan baik tanaman dengan cara menyingkirkan terlebih dahulu sebelum melangkah.

Hakkunaasi tidak hanya mengandung nasehat tentang pergaulan laki-laki dan perempuan, tetapi segala perbuatan yang memberi celah untuk mengambil hak orang lain, sekecil apapun itu. *Hakkunnaasi* meliputi pelanggaran-pelanggaran hak asasi manusia mulai dari kategori yang sangat kecil, tak terlihat, maupun hal-hal besar dan terlihat nyata. Harta yang nilainya kecil, sebiji zarrah pun jika diambil diketegorikan mengambil hak orang lain. Seorang tokoh agama, P AA menjelaskan konteks larangan tersebut dengan mengutip ayat Al Qur’an yang menyebutkan bahwa setimpal perbuatan baik pasti akan didapatkan dan setimpal perbuatan buruk akan didapatkan juga, meskipun sebesar zarrah. Lebih lanjut ia mengatakan:

> Melanggar hak orang lain bukan saja lewat perbuatan, tetapi pada hal-hal yang menyinggung hati, menyinggung mata

> (penglihatan), dan menyinggung telinga (pendengaran). Mengambil barang orang lain meskipun hanya secubit sirih, *sesiu bhea* (sepotong pinang, Pen) termasuk kategori *hakunaasi.* Contohnya jika menemukan barang di tengah jalan yang tidak diketahui pemiliknya, maka harus dicari siapa yang punya barang itu atau menanyakan kepada orang-orang adakah yang merasa kehilangan. Ia sama dengan *rikaz,* maka hukum terhadap barang tersebut diperlakukan sebagaimana harta *rikaz*. Barang tersebut haruslah dibawa ke masjid, dibacakan doa selamat kemudian dikeluarkan 20 % untuk zakat. Setelah itu, harta atau barang tersebut boleh dan sudah halal digunakan oleh orang yang menemukannya.

Ajaran *hakkunaasi* yang lain adalah nasehat tentang kejujuran atau tidak boleh lancung. Dalam masyarakat Muna, ajaran ini disebut dengan *lateno wuni-wuni*. Kejujuran menjadi hal yang sangat penting dalam menjaga moralitas sosial. Seorang tokoh masyarakat Muna P MM menjelaskan bagaimana ajaran ini ditekankan kakeknya (sang Raja) sebagai hal yang sangat penting dalam hidup sebagaimana diceritakan berikut:

> Hidup harus mengalir seperti air, mengikuti irama hidup apa adanya. Kakek saya berpesan tidak perlu mengejar jabatan atau pangkat apapun, sebab jika manusia tidak mampu memikul amanah yang sudah ditetapkan Allah kepadanya, ia akan jatuh menjadi manusia dengan derajat yang rendah bahkan hina. Nasehat inilah yang selalu menjadi modal dan bekal pengetahuan saya dalam menjalani hidup. Lihat sendiri, selama dua periode saya menjadi seorang anggota dewan, saya hanya hidup di rumah kontrakan sederhana dan tidak punya mobil. Saya tidak suka hidup bermewah-mewahan bahkan seringkali orang datang menawarkan saya uang banyak dari proyek, tetapi saya tolak kalau tidak masuk akal.

Cerita dan keterangan yang sama juga banyak penulis dapatkan dari tokoh-tokoh adat yang masih keturunan lansung raja-raja di Muna.

E. Penutup Ritua; Pesta Resepsi/Perayaan Ritual

Prosesi ritual diakhiri dengan baca doa atau dalam masyarakat Muna disebut dengan *baca-baca*. *Baca-baca* biasanya dipimpin langsung oleh imam atau orang lain yang memimpin *katoba*. Sebelum memulai, imam memberitahukan lebih dahulu kepada yang hadir bahwa saat itu *baca-baca* sudah akan dimulai. Ia memberitahukan pula tujuan *baca-baca* tersebut dan mengajak yang hadir untuk berniat dan membaca doa sendiri pula dalam hati. Lafadz doa saat ini diucapkan dalam bahasa Arab yang dilisankan secara halus sehingga tidak terdengar orang lain. Imam hanya terlihat komat-kamit merapal doa-doa. Suara baru dibesarkan dan terdengar lebih jelas ketika ia memimpin para hadirin untuk bersama-sama mengangkat dan menengadahkan tangan. Mendengar ucapan imam, para hadirin secara serentak mengucapkan kata "Amin" berkali-kali hingga prosesi *baca-baca* selesai. Dalam beberapa ritual *katoba*, meskipun yang hadir tidak mendengar lafadz yang diucapkan imam, akan tetapi secara serentak mereka kompak mengucapkan "Amin" tanpa perlu merasa tahu dan mengerti kalimat-kalimat doa yang diucapkan imam.

Baca-baca berakhir ketika imam mengusapkan tangan kanan ke wajahnya dan menyentuh beberapa saat *dullah* berisi *haroa* yang ada di depannya. Dalam beberapa ritual *katoba* di tempat lain, penulis melihat imam tidak menyentuh *dullah* sama sekali, cukup dengan mengusap wajah selesai *baca-baca*. Selesai *baca-baca*, imam akan menjabat tangan anak yang di-*katoba* dan anak-anak lainnya, orang tua anak, dan seluruh yang hadir. Para hadirin di ruangan tersebut juga saling berjabat tangan satu sama lain.

Baca-baca secara sederhananya adalah acara pungkas ritual. Beberapa ritual hanya berakhir dengan *baca-baca* yang lalu diikuti dengan makan bersama di antara keluarga saja. Kondisi ini bisa terjadi pada keluarga yang menyelenggarakan *katoba* individual dan tidak mampu menyelenggarakan perayaan secara publik dengan mengundang banyak orang. Dewasa ini, pola *katoba* demikian sudah jarang ditemui. Jikapun keluarga tidak mampu menyelenggarakan

ritual secara individual untuk anaknya, maka ia biasanya akan mengikutkan dengan anak-anak dari kerabat lainnya, hingga *katoba* bisa diselenggarakan secara kolektif dengan perayaan yang meriah pula.

Pada umumnya *katoba* di Muna dirayakan secara kolektif dan besar-besaran. Dalam pola *katoba* kolektif, *baca-baca* menjadi penanda pamungkas ritual. Akan tetapi setelah itu, ritual dilanjutkan dengan perayaan atau pesta resepsi yang meriah dengan mengundang tamu dan para kerabat serta sahabat. Inilah saatnya bagi para tamu undangan membawa hadiah dan mengucapkan selamat kepada orang tua dan anak yang menjalani *katoba*. Tuan rumah menyediakan makanan dan minuman dalam pesta perjamuan untuk para tamu dan kerabat yang datang. Ritual *katoba* yang dilaksanakan secara kolektif, maka titik pusat pesta tetaplah anak tuan rumah. Ia akan disediakan kursi khusus di antara teman-temannya yang lain atau bahkan ia sendirilah yang duduk sementara anak-anak lain tidak lagi tampil. Kondisi ini bisa terjadi jika peserta ritual terlalu banyak. Dalam *katoba* individual, titik perhatian jelas terpusat pada anak yang melaksanakan *katoba*, maka dia sendirilah yang duduk sebagai pusat pesta.

Dalam perayaan *katoba* kolektif, semua anak penanggung jawab duduk bersama-sama, tidak membedakan antara anak laki-laki dan anak perempuan, juga tidak membedakan antara anak kandung atau anak tiri. Semua memiliki kedudukan yang sama dan diperlakukan secara sama sebagai pusat pesta perayaan. Anak-anak mengenakan pakaian adat Muna dan didampingi orang tuanya yang juga mengenakan pakaian adat yang sama. Layaknya pengantin, mereka menjadi pusat perhatian, pusat doa, pusat ucapan selamat dan kesyukuran, dan pusat pemberian hadiah (*gift*).

Gambar 2; Pesta Resepsi pada Ritual *Katoba* Kolektif

Sumber; Dokumen pribadi

Sebagaimana *katoba* kolektif, perayaan pesta *katoba* individual juga memposisikan sang anak sebagai pusat pesta yang mengenakan pakaian adat Muna dan didampingi pula dengan kedua orang tua yang biasanya juga mengenakan pakaian adat atau baju pesta/baju batik. Ornamen adat mendominasi keseluruhan perayaan pesta yang menyimbolkan masih sangat kuatnya tradisi Muna dipegang teguh oleh masyarakatnya. Ia juga adalah perpaduan antara adat lokalitas dan nasionalitas (batik atau baju pesta), dan kadang-kadang juga Islam dengan simbol-simbol Islam di dalamnya, seperti halnya penggunaan jilbab dan elemen-elemen lainnya.

Gambar 3; Pesta Resepsi pada Ritual *Katoba* Individual

Sumber; Dokumen pribadi

Pesta resepsi atau perayaan ritual menjadi tahap akhir dari ritual. Ia menjadi penanda kembalinya anak ke tengah masyarakatnya. Anak didandani laksana pengantin dan menerima ucapan selamat dari para tamu. Ucapan selamat, setting tempat dan kondisi untuk menerima ucapan selamat, aksi jabat tangan, suguhan makanan dan minuman dan pemberian (*gift*) adalah penanda diterimanya kembali anak tidak hanya bagi orang tuanya, keluarga, kerabatnya, tetapi juga oleh masyarakatnya.

Pesta resepsi berlangsung dalam suasana meriah dan penuh hiburan. Masyarakat kembali berkumpul dalam suasana yang lebih santai dan akrab. Resepsi ini berlangsung dari siang hingga sore bahkan malam hari. Musik organ tunggal biasanya disewa untuk menghibur para tamu. Pesta perayaan ini biasanya berlanjut hingga menjelang tengah malam. Pada malam hari, hiburan lebih diperuntukkan bagi para pemuda pemudi yang merayakan pesta untuk menghibur diri mereka sendiri. Para remaja putra dan putri dan masyarakat sekitar datang berbondong-bondong melakukan tarian masal *molulo* atau berjoget.

Bab ini akan ditutup dengan meringkaskannya kembali poin-poin yang dimuat dalam keseluruhan bab. *Katoba* bukanlah ritual yang tanpa dasar. Ia hadir karena ada alasan khusus dan penting bagi kehidupan masyarakatnya. Dasar pelaksanaan *katoba* oleh sebab kepercayaan masyarakat Muna yang terkait dengan konsep *ali kita* atau membersihkan daki yang dianggap sebagai kotoran badan yang harus segera dibersihkan. Kotoran dianggap sebagai hutang yang harus segera dilunasi jika tidak ingin menjadi beban. Dasar pelaksanaan berikutnya adalah konsep pembersihan dan penyucian yang menjadi hal yang krusial dalam setiap tahap kehidupan masyarakat Muna, termasuk dalam pelaksanaan ritual *katoba*. *Katoba* dilakukan sebagai prasyarat anak mendapatkan statusnya yang baru dan agar layak mendapatkan pengetahuan-pengetahuan suci yang diberikan dalam ritual. Dengan dasar pemikiran tersebut, *katoba* dianggap sebagai cara untuk menunaikan kewajiban sebagai orang

tua, sebagai cara mereka menghilangkan daki di badan mereka sekaligus pula di badan sang anak. *Katoba* juga menempati tempat sebagai wadah bagi layak diberikannya pengetahuan-pengetahuan suci yang sangat berguna dalam kehidupan anak selanjutnya.

Dengan dasar kepercayaan demikian, *katoba* dilaksanakan dengan tata urutan yang runtut dan dengan detil yang cukup kompleks. Dimulai dengan tahap persiapan berupa penentuan hari baik bagi penyelenggaraan ritual. Setelah hari baik ditentukan, *katoba* dilaksanakan dengan urutan-urutan yang sistematis dan logis. Prosesi pelaksanaan *katoba* lebih menonjolkan elemen narasi atau simbol-simbol verbal. Simbol-simbol tersebut dimulai dengan pemberian pengetahuan tentang tata cara bertobat (*isaratino toba*). Ia menjadi pengetahuan dasar bagi ikrar pertobatan dan pengislaman yang dilakoni anak. Setelah pengetahuan dasar didapatkan, anak baru mengucapkan Surat Al Fatihah sebagai simbol pembuka firman Allah dalam Al Qur'an, dilanjutkan dengan istighfar baik lafadz pendek maupun lafadz panjang, lalu setelah itu anak mengucapkan syahadat. Selanjutnya, anak diberikan nasehat-nasehat yang baik dalam kehidupannya. Ritual *katoba* ditutup dengan baca doa atau *baca-baca* dan dilanjutkan dengan makan bersama. Untuk ritual yang lebih besar, masyarakat juga biasa menyelenggarakan pesta perayaan atau pesta resepsi untuk menjamu makan dan minum para tamu, kerabat, tetangga, dan masyarakat luas.

BAB VI
KEISLAMAN MUNA

Mengkaji ritual dalam studi ini adalah mengkaji makna ritual tersebut bagi masyarakatnya. Makna yang dimaksud adalah makna orang dalam atau masyarakat lokal Muna sendiri dan makna yang diinterpretasikan oleh penulis. Makna *katoba* yang ditekankan di sini diberikan oleh masyarakat, jadi subjek ritual dalam hal ini adalah masyarakat (*society*). Masyarakat dalam hal ini adalah kerabat dan para orang tua yang berkepentingan terhadap ritual, masyarakatlah yang merasa perlu menyelenggarakan ritual bagi anak-anak mereka. Anak-anak boleh menjadi subjek ritual, akan tetapi penyelenggaraan ritual bagi mereka adalah sesuatu yang bersifat pasif menerima (tanpa penolakan). Kerabat dan keluarga (*bhasitie*) yang merasa perlu menyelenggarakan ritual bagi anak-anak, sementara anak-anak dalam usia muda menjalaninya tanpa protes.

Memaknai *katoba* dalam masyarakat Muna selalu berangkat dan dibangun dari kumpulan makna-makna yang diberikan oleh masyarakat lokal. Sebagaimana dijelaskan Geertz (1966) bahwa kebudayaan adalah kumpulan teks-teks yang interpretatif, di mana masyarakat memiliki interpretasi-interpretasi dan pembacaan-pembacaan tersendiri. Teori tentang ritual sebagai teks juga dikemukakan oleh Ricoeur (dalam Bell, 1992: 44). Ia melihat ritual sebagaimana teks yang mengharuskan langkah awal pada dua hal sekaligus, yaitu *verstehen* dan *erklären*, yaitu memahami dan menjelaskan, menduga dan membuktikan, menggunakan pendekatan objektif dan pendekatan subjektif sekaligus.

Mengkaji ritual *katoba* adalah menempatkannya sebagai teks di mana masyarakat memiliki pemakanaan tersendiri atas ritual. Ritual secara umum memuat dua hal, yaitu narasi dan tindakan ritual

(Tremmel, 1976: 129). Pengkajian difokuskan pada dua hal tersebut, yaitu simbol-simbol yang terdapat dalam ritual dan hubungan simbol-simbol tersebut dengan kehidupan masyarakat secara keseluruhan. Simbol melibatkan tiga unsur, yaitu simbol itu sendiri, rujukan dari simbol, dan hubungan antara simbol dengan rujukannya (Spradley, 2006). Memaknai simbol haruslah melihatnya dalam tiga unsur tersebut ditambah dengan hubungan antara simbol-simbol dalam ritual *katoba* dengan kehidupan masyarakat secara keseluruhan. Dengan demikian, interpretasi dilakukan dengan melihat totalitas makna yang melingkupinya.

Memaknai ritual *katoba* di Muna digunakan konsep Turner (1967) yang menyajikan tiga bentuk penafsiran simbol, yaitu (1) *exegetical meaning*, berupa makna yang diperoleh dari pelaku budaya setempat; (2) *operational meaning,* berupa makna-makna yang diperoleh dari tindakan yang dilakukan dalam ritual; (3) *positional meaning*, yaitu makna yang diperoleh melalui interpretasi simbol dalam hubungan totalitas dengan simbol-simbol lainnya. Melihat simbol tidak hanya melihat bagaimana masyarakat memahami dan memaknai simbol tersebut, bagaimana mereka bersikap terhadap simbol dan apa yang mereka lakukan terhadapnya, dan hubungan antara satu simbol dengan simbol lainnya. Ketiga penafsiran simbol tersebut akan melahirkan sebuah pemaknaan yang total, mendalam dan komprehensif; dimulai dari pemaknaan dari sudut pandang pelaku budaya, dari segi praktek ritual yang dilakukan, dan pemaknaan terhadap hubungan antara pelaku, tindakan yang dilakukan, dan dengan simbol-simbol lain yang berada dalam satu setting sosial dan budaya.

Berangkat dari hal tersebut, penulis menggarisbawahi tiga tafsir makna yang didapatkan dalam ritual *katoba*; yaitu pertama, *katoba* sebagai ritual pertobatan dan pengislaman; kedua, ritual *katoba* sebagai reaktivasi atau pengaktifan kembali peran-peran sosial; ketiga, ritual *katoba* sebagai proses menjadikan manusia rahasia. Berikut ini akan dipaparkan makna-makna tersebut satu demi satu.

A. *Katoba*, Ritual Pertobatan dan Pengislaman

Masyarakat Muna menyebut ritual ini sebagai ritual pengislaman. Setiap undangan yang disebarkan kepada para kerabat, tetangga, dan tamu dilabelkan dengan "Undangan Pengislaman" di sudut kiri undangan. Setiap pembicaraan yang menyinggung ritual *katoba* selalu disebut sebagai upacara pengislaman. Meskipun demikian, simbol-simbol dalam *katoba* tidak hanya merujuk kepada pengislaman tetapi didahului dengan pertobatan. Dua hal ini menjadi makna yang dominan dalam simbol *katoba*. Berikut ini akan diuraikan simbol-simbol dalam *katoba* yang merujuk pada makna pertobatan dan makna pengislaman tersebut.

A.1. Simbol-Simbol Pertobatan

Katoba yang merujuk pada proses pertobatan dapat ditemukan dalam simbol-simbol ritual. Ritual *katoba* memuat dua simbol, yaitu simbol verbal yang terdapat dalam narasi ritual dan simbol nonverbal yang terdapat dalam alat-alat ritual (*material*) dan tindakan ritual (*behavioural*). Berikut ini akan diuraikan satu demi satu simbol-simbol tersebut.

A.1.1 Pertobatan dalam Simbol Verbal

Titik sentral ritual *katoba* ada pada narasi ritual berupa pengucapan kata-kata atau *oral symbolic*, terutama dalam simbol-simbol bahasa yang digunakan. Simbol-simbol verbal yang menunjukkan pertobatan ditemukan dalam petuah imam tentang tata cara bertobat, dan lafadz istighfar yang diucapkan anak.

Simbol verbal yang terlihat nyata dalam *katoba* adalah ketika imam memberikan nasehat yang terkait dengan bertaubat kepada anak. Dalam ritual, anak tidak langsung mengucapkan lafadz bertaubat. Ia dirasa perlu dipersiapkan terlebih dahulu, terutama pengetahuan dan pemahaman anak tentang pentingnya bertaubat itu sendiri. Nasehat imam dalam hal ini adalah nasehat tentang petunjuk bartaubat atau yang disebut dengan *isaratino toba*. Ajaran ini menjadi bekal pengetahuan dan pemahaman pada anak, bukan sekedar

mengucapkan lafadz bertaubat. Wadah pengetahuan menjadi penting untuk sebuah pengetahuan suci. Hal ini juga menunjukkan bahwa bertaubat menjadi hal yang sangat penting dalam masyarakat Muna, sehingga perlu dilembagakan secara kultur dalam bentuk ritual.

Dalam banyak pelaksanaan ritual *katoba* yang penulis ikuti, nasehat tentang bertaubat selalu saja mendahului ikrar bertaubat. Hal ini cukup menarik mengingat pola ritualnya demikian seragam, di mana anak diberikan nasehat terlebih dahulu setelah itu dituntun untuk mengucapkan lafadz taubat. Penulis bertanya kepada seorang tokoh adat yang bagi masyarakat Muna menjadi tokoh yang sangat menguasai adat istiadat di Muna. Ia bukan saja putra langsung penguasa di Muna, akan tetapi beliau juga secara aktif memproduksi tulisan dan buku-buku yang berisi kebudayaan Muna. Tokoh adat tersebut adalah P SI yang bagi masyarakat dianggap sebagai pengawal dan penjaga tradisi di Muna. Dalam menjelaskan persoalan pentingnya memberikan nasehat tata cara bertaubat lebih dahulu sebelum anak mengikrarkan taubatnya beliau mengibaratkan seperti memasukan air ke dalam gelas. Ia menganalogikan:

> Sejernih apapun air jika dimasukkan ke dalam gelas yang kotor maka air akan ikut terkontaminasi kotor. Artinya bahwa sebaik dan semurni apapun pengetahuan itu, jika hati dan isi pikirannya tidak bersih maka pengetahuan itu akan sia-sia bahkan bisa digunakan untuk hal-hal yang negative.

Tahap-tahap yang dilalui anak dengan pemberian nasehat-nasehat tertentu sebelum mengikrarkan puncak pertobatannya menandakan tahap-tahap lisan dalam *katoba* tertata secara runtut dan logis. Melisankan tobat tidak bisa serta merta dilakukan tanpa lebih dahulu mengetahui tata caranya. Praktek yang dilakukan tanpa pengetahuan yang memadai sama dengan praktek yang buta dan tanpa arah. Bertobat tanpa mengetahui bagaimana cara bertobat dan bagaimana maksud dan makna bertobat tidak ada gunanya. Pengetahuan dasar tentang tata cara bertobat (*isaratino toba*) menjadi modal dasar bagi praktek melakukan taubat. Hal tersebut

menunjukkan bahwa nasehat imam pada anak adalah bekal pengetahuan dan pemahaman anak dalam menjalani kehidupannya kelak yang penuh dengan kondisi rentan berbuat salah dan dosa.

Simbol verbal utama dari taubat adalah mengucapkan lafadz istighfar. Lafadz ini adalah satu dari beberapa lafadz yang diucapkan anak dalam ritual. Bertaubat bukanlah perkara yang berdiri sendiri, ia memiliki keterkaitan antara satu dengan lainnya. Keterkaitan antara satu perkara dengan perkara lain selalu merujuk pada tiga hal atau tiga perkara. Dalam kesempatan berbincang setelah memimpin ritual *katoba*, imam masjid Wuna menjelaskan hal tersebut bahwa;

> …Mengucapkan istighfar itu tiga kali dalam *katoba*. Kenapa sampai tiga kali? Menurut orang tua kita sebagai manusia ini ada hubungan dengan manusia lain, alam semesta, dengan Allah. Itu dasarnya kenapa mengucapkan sampai tiga kali. Dasar-dasar kesalahan itu juga ada tiga. Ada kesalahan perbuatan hati, perkataan kita, dan perbuatan anggota badan kita. Ada *kahalano dukuno lalo, kahalano pogau, kahalano diunto*. Masing-masing tiga hal ini ditujukan kepada tiga pihak itu tadi. Sehingga mengucapkan kalimat istighfar 3x3 menjadi sembilan kali, lafadz yang panjang maupun pendek.

Merujuk kepada penjelasan imam masjid Wuna tersebut, dalam ritual *katoba* banyak dijumpai perhitungan atau pengulangan tiga kali dalam tindakan ritual. Jumlah tiga ditemukan dalam sumber kesalahan, objek pertobatan, tata cara bertobat, dan bilangan istighfar. Tiga sumber kesalahan yang kerap dilakukan manusia adalah kesalahan hati (*kahalano dukuno lalo*), kesalahan perkataan (*kahalano pogau*), dan kesalahan perbuatan (*kahalano diunto)*. Ketiga titik tekan kesalahan tersebut dimintakan ampun kepada tiga subjek berbeda, yaitu sesama manusia, Allah, dan alam semesta. Kesalahan dan dosa yang dilakukan seseorang perlu dipertobatkan dengan tiga cara bertobat (*isaratino toba*), yaitu menyesali (*dososo*), menjauhkan (*fekakodoho*), dan meniadakan (*fokomiina*). Setelah manusia mengetahui tata cara bertobat, maka ia diwajibkan untuk

mengucapkan pertobatannya dengan simbol verbal, minimal lafadz istighfar "*Astaghfirullahal adzim*" sebanyak tiga kali.

Sumber kesalahan manusia ada tiga, yaitu kesalahan hati, kesalahan perkataan, dan kesalahan perbuatan. Imam masjid Wuna menjelaskan bahwa:

> …Bertubat itu diniatkan dalam hati, disadari memang ada kekeliruan, diikrarkan dengan lidah, dikerjakan dengan anggota. Ada tiga rukun yang menentukan, yaitu rukun qalbiyah (perbuatan hati), rukun kauliyah (ucapan), dan rukun fi'liyah (perbuatan). Jadi silahkan orang itu mengucapkan dengan kata-kata, tetapi kalau tidak sesuai dengan perbuatannya, bahasa kotor, dan sebagainya itu tidak ada gunanya.

Tiga sumber kesalahan hati, kesalahan perkataan, dan kesalahan perbuatan juga harus dilakukan dengan cara tiga, yaitu meniatkan dalam hati untuk bertobat, diikrarkan dengan lidah dengan mengucap istighfar dan permohonan maaf dan ampun, dan diikuti dengan perlakuan anggota badan dengan tidak lagi mengulangi hal tersebut bahkan menggantinya dengan perbuatan yang baik. Ketiga rukun bertaubat sebagaimana dijelaskan di atas menuntut pertobatan total dengan seluruh kesadaran manusia. Jika salah satu saja dilakukan, maka tidak ada artinya sama sekali. Jadi, semua harus dilakukan secara bersamaan, sehingga ada kesesuaian antara niat dalam hati dengan ucapan dan perbuatannya sekaligus. Maka, dalam *katoba*, totalitas bertobat adalah mempertobatkan kesalahan yang disebabkan oleh hati dan menyakiti hati (*kahalano dukuno lalo*), kesalahan kata-kata (*kahalano dukuno pogau*), dan perbuatan (*kahalano feeli/podiu*). Pertobatan totalitas juga dimintakan untuk sumber-sumber kesalahan hati (*dukuno lalo*), kesalahan penglihatan, dan kesalahan pendengaran. Imam juga menjelaskan lebih lanjut bahwa sumber kesalahan juga bisa diperluas dalam tiga perkara lainnya, yaitu kesalahan yang timbul dari hati, kesalahan yang timbul dari pendengaran, dan kesalahan yang timbul dari penglihatan. Kesalahan-kesalahan tersebut menyebabkan pula tiga hal, yaitu ketersinggungan

hati, hal-hal yang menyakiti telinga, dan hal-hal yang dapat menyakiti penglihatan/mata.

Objek pertobatan dalam *katoba* berjumlah tiga, yaitu manusia, Allah, dan alam semesta. Manusia rentan berbuat kesalahan dan dosa pada tiga hal tersebut. Manusia sangat mungkin berbuat kesalahan atau dosa pada sesama manusia, manusia juga punya kecenderungan berbuat kesalahan dan dosa kepada Allah sang Maha Pencipta, dan manusia juga tidak mustahil melakukan kesalahan dan dosa pada alam sekitarnya, tempat ia hidup. Kepada ketiganyalah, manusia harus senantiasa melakukan pertobatan.

Penjelasan dimensi tiga tersebut nyatanya belumlah selesai. Imam masjid Wuna menjelaskan bahwa kondisi yang harus dipertobatkan juga meliputi tiga hal, yaitu mempertobatkan kesalahan di alam ayah, di alam ibu, dan alam ketika manusia dilahirkan. Manusia menurut penjelasannya berasal dari unsur-unsur bentukan dari bapak, ibu, dan Allah. Empat yang berasal dari ayah, empat berasal dari ibu, dan enam dari Allah. Empat dari ayah membentuk kulit, urat, tulang, dan kuku. Empat yang berasal dari ibu membentuk darah, sumsum, daging, dan bulu. Sementara enam yang berasal dari Allah membentuk pendengaran, penglihatan, penciuman, perasa, akal dan ruh. Kepercayaan ini berasal dari ajaran Martabat Tujuh yang berkembang di Muna yang mengatakan bahwa manusia dibentuk dari 14 bahagian, yaitu empat yang berasal dari ayah, empat berasal dari ibu, dan enam dari Allah. Ajaran ini tidak hanya penulis temukan dari penjelasan yang diberikan Imam Masjid Wuna, tetapi juga tokoh-tokoh adat di Muna menjelaskan hal yang sama.

Dimensi tiga yang terdiri atas sumber kesalahan, objek pertobatan, tata cara bertobat, dan bilangan istighfar berhubungan satu sama lain. Setelah manusia mengetahui sumber-sumber kesalahan, kemungkinan-kemungkinan kesalahan yang dilakukan bisa pada sesama manusia, Allah, atau alam semesta serta telah mengetahui pula tata cara bertobat, maka ia lalu mengucapkan lafadz pertobatannya dengan istighfar. Taubat haruslah menyesali,

menjauhkan, dan meniadakan kesalahan atau perbuatan tidak baik yang berhubungan dengan manusia, dengan Allah, dan dengan alam semesta. Kesalahan-kesalahan yang ditobatkan tersebut adalah kesalahan yang disebabkan oleh hati, oleh lisan (kata-kata), dan oleh sikap dan perilaku (perbuatan). Bertaubat dalam tiga aspek dan tiga objek tersebut diwujudkan dalam tiga hal penting, yaitu bertaubat dengan sungguh-sungguh dalam hati, mengucapkan dengan lisan, dan mempraktekkannya dalam perbuatan sehari-hari. Hitungan tiga perkara tersebut ditegaskan kembali dan mencapai puncaknya pada pengucapan lafadz istighfar yang juga diucapkan sebanyak tiga kali. Hal ini menunjukkan bahwa pertobatan yang dilakukan anak dalam *katoba* memiliki alur yang runtut dan logis dan memiliki keterkaitan satu sama lain.

Menjadi masuk akal ketika anak haruslah diberikan pengetahuan-pengetahuan tentang bertobat lebih dahulu barulah melisankan pertobatannya sendiri. Setelah selesai mendapatkan nasehat tentang bekal-bekal pengetahuan dan pemahaman tentang bertaubat, anak dituntun untuk mengikrarkan lafadz bertaubat sebagai simbol puncak pertobatan. Dalam kehidupannya kelak, anak akan selalu berada dalam kondisi rentan melakukan kesalahan dan dosa. Ajaran tentang tata cara bertaubat (*isaratino toba*) merupakan prasyarat bagi kondisi suci selanjutnya. Tokoh adat di Muna, L SI menganalogikan bahwa ibarat memasukan air ke dalam gelas. Sejernih apapun air tersebut jika dimasukan ke dalam gelas yang kotor maka air akan ikut terkontaminasi kotor. Artinya bahwa sebaik dan semurni apapun pengetahuan itu, jika hati dan isi pikirannya tidak bersih maka pengetahuan itu akan sia-sia bahkan bisa digunakan untuk hal-hal yang negatif. Menegaskan pernyataan ini, Imam Masjid Wuna mengatakan bahwa "Ilmu ibarat mutiara dalam rahim ibu, tak ada yang bisa mengetahuinya kecuali orang-orang yang ahli dan hatinya suci." Tidak heran jika pada masa lalu, seorang murid diharuskan untuk berwudhu terlebih dahulu sebelum belajar pada seorang guru, baik dalam mempelajari doa-doa maupun pengetahuan-

pengetahuan agama. Berwudhu lebih dahulu menjadi keharusan sebab pengetahuan baru mensyaratkan badan dan batin yang bersih agar bisa mencernanya dengan mudah. Dengan demikian, lewat ritual, anak diperkenalkan konsep kemanusiaan yang rentan berbuat salah. Lewat ritual pula anak diajarkan bagaimana menobatkan kesalahan yang telah dilakukannya untuk mengembalikan kondisi fitrahnya kembali.

Penulis mengkonfirmasikan konsep *katoba* dengan merujuk pada maknanya secara bahasa (linguistik). Kata taubat dalam Islam berasal dari kata *taba-yatubu-taubat-an* yang berarti "kembali". Orang yang kembali disebut *taib* dan yang kembalinya berulang kali dan terus menerus dinamakan *tawwab* (Al Azizy, 2010: 12). Bertobat dimaksudkan untuk memintakan maaf dan ampun atas segala kesalahan dan dosa, tidak mengulangi kesalahan tersebut, dan mengganti kesalahan-kesalahan sebelumnya dengan perbuatan baik. Tujuan bertobat adalah membersihkan manusia dari dosa-dosanya demi mendapatkan kembali kondisinya yang suci sebagaimana fitrahnya ketika dia dilahirkan ke dunia. Dengan bertobat, manusia akan kembali lagi pada kondisinya yang suci sebagaimana fitrahnya semula. Pemahaman demikian kurang lebih sama dengan yang ditemukan dalam pemahaman masyarakat Muna ketika mereka menjelaskan tentang konsep bertaubat dalam ritual *katoba*.

Meskipun yang dominan dalam *katoba* adalah simbol-simbol verbal, tetapi makna yang dikandungnya lebih dari pada sebuah ucapan lisan. Pertobatan bukan hanya dilakukan secara lisan, tetapi juga meliputi pertobatan anggota tubuh yang lain. Seorang tokoh adat, P HF menjelaskan bahwa;

> …Ada tujuh anggota badan manusia yang harus ditobatkan. Tujuh kesalahan anggota badan manusia. *Ifitu ka'alano mbadha manusia* yang harus ditobatkan. Tujuh itu yang pertama adalah kesalahan tangan, kesalahan kaki, kesalahan lisan/mulut, penciuman, penglihatan, pendengaran, dan ketujuh adalah kesalahan pikiran/otak. Mendengar, mencium aroma, melihat

> keindahan yang ternyata itu adalah bukan haknya, bukan miliknya maka itulah yang harus ditobatkan. Semua yang tujuh lalu ditobatkanlah, baca syahadat, nanti setelah itu baru ijab. Karena memasuki rumah tangga orang harus suci. Dan itu bisa dilakukan dengan bertobat dengan *katoba*.

Praktek bertaubat nyatanya tidak hanya melibatkan seluruh anggota tubuh secara lahir, tetapi juga secara batin. Seorang tokoh adat dan agama, P DL menerangkan bahwa:

> Tobat itu harus dilakukan berkali-kali bahkan sepanjang hidup manusia, karena manusia itu terdiri atas tubuh yang lahir dan tubuh yang batin, maka juga ada dosa lahir dan dosa batin. Dosa lahir adalah dosa mata, telinga, hidung, mulut, tangan, kaki, perut, kamaluan. Sedangkan dosa batin yaitu sendi-sendi yang ada dalam tubuh manusia yang terdiri atas satu jari di bawah rusuk kiri, antara rusuk kiri dan rusuk kanan, antara alis kiri dan alis kanan, dan seluruh tubuh dari ujung rambut sampai telapak kaki.

Pertobatan yang dilakukan anak mengisyaratkan tindakan total tidak hanya ucapan tetapi juga melingkupi semua hal yang masuk sebagai anggota badan manusia. Pertobatan melingkupi semua hal yang melibatkan semua anggota tubuh manusia, yaitu kesalahan tangan, kaki, lisan/mulut, penciuman, penglihatan, pendengaran, dan kesalahan pikiran/otak. Semua anggota tubuh tersebut adalah bagian-bagian badan yang aktif dalam mobilitas tubuh. Pertobatan yang dilakukan oleh anggota-anggota tubuh manusia tidak hanya menunjukkan pertobatan lahiriah tetapi juga pertobatan batiniah. Ketika manusia melakukan kebaikan, dengan menanta niat, dengan menjaga anggota tubuh agar tidak jatuh pada kesalahan, dan dengan menjaga perilaku dengan baik, maka batin manusia akan merasakan ketenangan dan kedamaian. Seseorang yang senantiasa menjaga hati, perkataan, dan pebuatannya akan memperoleh kestabilan emosi, hingga ia mampu mengontrol dirinya dari hal-hal yang membawa pada keburukan atau kemungkaran. Maka, ketika manusia bertobat

dengan mempertobatkan seluruh anggota badannya, maka sendi-sendi dalam tubuhnya juga secara mekanik akan ikut stabil.

Hal ini menunjukkan bahwa pertobatan totalitas baik lahir maupun batin menjadi hal yang sangat penting. Kehadiran tubuh untuk melakukan pertobatan menyeluruh menjadi hal yang bermakna. Ikrar lisan yang diucapkan dengan kata-kata adalah tindakan indrawi. Bertobat melibatkan indra tidak hanya lisan, tetapi juga telinga dan mata, bahkan hati dan pikiran/otak. Ia adalah pertobatan sensoris, pertobatan panca indra bahkan seluruh anggota badan aktif manusia. Bertobat melibatkan anggota badan manusia secara keseluruhan. Ini menunjukkan bahwa bertobat adalah praktek lewat representasi tubuh yang tidak bisa ditolak.

Tubuh adalah simbol yang merepresentasikan pertobatan total dan menyeluruh. Dalam *katoba*, tubuh menjadi representasi paling nyata dan paling solid untuk menunjukkan atau membahasakan sesuatu, yaitu dengan merasakan atau mengalami pertobatan secara total dan menyeluruh. Pengalaman-pengalaman ke-tubuh-an dapat ditemukan dengan jelas dalam ritual. Tubuh menurut Turner (dalam Beidelman, 1997: 244) adalah sesuatu yang paling solid, paling jelas, paling kongkrit, paling penuh dengan metafor untuk menunjukkan sesuatu atau membuat sesuatu menjadi jauh ataupun dekat; sebuah tempat, sebuah benda, sebuah kondisi, sesuatu yang tunggal ataupun banyak. Studi menarik yang dilakukan Beidelman (1997) tentang ritual inisiasi laki-laki dan perempuan pada masyarakat Kaguru di Tanzania, Afrika Timur menunjukkan bagaimana *rite de passage* sebagai arena membimbing dan membentuk ke-diri-an (*personhood*) seorang Kaguru lewat representasi tubuh berlangsung sepajang proses ritual dan juga sepanjang waktu. Pertobatan dengan simbol verbal berakar pada pengalaman yang dirasakan oleh tubuh (*bodily sense*) dan bayangan yang dibayangkan lewat tubuh (*bodily imaginary*). Proses bertobat yang direpresentasikan lewat indrawi-sensoris mengisyaratkan keberagamaan itu haruslah dialami sendiri dan dihadirkan secara total.

A.1.2 Pertobatan dalam Simbol Non-Verbal

Simbol-simbol nonverbal yang menunjukkan pertobatan dapat ditemukan dalam tindakan atau aksi ritual (*behavioural*). Tindakan ritual yang dimaksud adalah cara komunikasi imam dan anak. Ada dua pola komunikasi yang berlangsung dalam *katoba*, yaitu pola monolog dan dialog. Pada dasarnya, pertobatan yang dituntunkan imam pada anak bukan mengindikasikan otoritas imam untuk mempertobatkan kesalahan dan dosa anak. Imam hanya menuntun dan anak sendirilah yang mengucapkan ikrar tersebut. Meskipun dituntun, anak akan melisankan sendiri lafadz istigfar yang dituntunkan kepadanya, bukan diwakilkan apalagi dilisankan oleh imam. Imam tidak berhak dan tidak memiliki kuasa untuk mempertobatkan, ia hanya membimbing anak mengucapkan ikrar tobatnya. Imam tidak dipahami sebagai pemimpin bertobat tetapi penuntun anak mengikrarkan pertobatannya sendiri. Pengucapan ikrar bertaubat yang dilisankan anak dilakukan secara langsung, sadar dan aktif. Ia mengucapkannya sendiri, dengan lisannya sendiri (meskipun boleh jadi dituntunkan oleh imam. Anak dalam ritual bukan menjadi objek, ia sesungguhnya adalah subjek.

Dalam ritual, pola dialog yang berlangsung antara imam dan anak adalah aksi ritual yang menegaskan bahwa pertobatan mensyaratkan pemahaman anak dengan baik. Dalam pola dialog, anak dikondisikan untuk memahami dan menyadari setiap kata yang diucapkan oleh imam. Dengan demikian, pertobatan tidak hanya *oral symbolic*, tetapi mensyaratkan kesadaran dan keaktifan pribadi. Bertobat dalam masyarakat Muna menekankan pada aspek kesadaran dan keaktifan individu anak, dengan melisankan sendiri pertobatannya dan dengan memahami dengan baik pengetahuan-pengetahuan tentang pertobatan yang diberikan imam kepadanya.

Ritual *katoba* yang menunjukkan pertobatan secara jelas dapat ditemukan dalam simbol-simbol verbal dan simbol nonverbal. Simbol-simbol verbal terlihat dari nasehat imam dan ikrar yang diucapkan anak sendiri. Sementara itu, simbol-simbol nonverbal dapat ditemukan dalam pola komunikasi imam dan anak. Dengan simbol-

simbol tersebut menunjukan bagaimana pertobatan menjadi hal yang cukup dominan dalam ritual ini. Pertobatan dengan demikian menjadi hal yang sangat penting dalam masyarakat Muna. Karena itulah masyarakat perlu menegaskannya secara kultur lewat ritus.

A.2. Simbol-Simbol Pengislaman

Secara bahasa, ritual *katoba* merujuk secara jelas kepada Islam. Kata "toba" sebagai akar kata *katoba* merupakan adaptasi konsep Islam "taubat" yang berarti memohon ampunan. Cukup banyak kata-kata bahasa Muna yang merupakan kata-kata serapan dari Islam, di antaranya adalah sembahyang menjadi *sambahea*, masjid menjadi *masigi*, qunut menjadi *okunu*, imam menjadi *imamu*, khatib menjadi *khatibi*, dan sebagainya. Kata-kata tersebut merupakan kata-kata serapan seiring dengan masuknya Islam di Muna. Term-term Islam dipakai untuk menyebut kata-kata tertentu, sesuatu yang belum ada dalam tradisi masyarakat sebelumnya. Tidak berhenti pada bahasa, ritual *katoba* juga ditandai dengan dominannya simbol-simbol Islam di dalamnya. Referensi pemaknaan dan interpretasi masyarakat Muna terhadap ritual ini tidak lepas dari konsep dan nilai-nilai Islam.

Identifikasi pada Islam dapat ditemukan dalam simbol verbal maupun simbol nonverbal dalam *katoba*. Simbol verbal dapat dilihat dari ikrar anak ketika melafadzkan istighfar dan syahadat juga dalam nasehat/petuah imam kepada anak tentang hal-hal yang harus dilakukan dan hal-hal yang tidak boleh dilakukannya. Sementara, simbol-simbol non-verbal dapat ditemukan dalam komponen-komponen ritual dan dalam aksi serta konteks ritual secara keseluruhan. Berikut ini akan diuraikan simbol-simbol tersebut satu demi satu.

A.2.1 Pengislaman dalam Simbol Verbal

Simbol verbal dalam *katoba* yang menunjukkan pengislaman dapat ditemukan dalam ikrar istighfar dan syahadat yang diucapkan anak juga dalam nasehat imam kepada anak. Istighfar dan syahadat adalah dua hal yang berasal dari ajaran Islam. Istighfar yang berbunyi

"*Astaghfirullahal adzim*" artinya "Saya berlindung kepada Allah yang Maha Agung". Lafadz ini adalah adalah lafadz permohonan ampun kepada Allah. Sementara itu, dua kalimat syahadat secara jelas adalah ikrar suci umat Islam sebagai penanda kemusliman seseorang.

Simbol verbal atau *oral symbolic* yang diikrarkan anak dengan istighfar dan syahadat menunjukkan kentalnya nilai-nilai Islam dalam prosesi ini. Syahadat dalam Islam menjadi penanda bagi status muslim (Abu-Shahlieh, 2006). Ketika seseorang mengucapkan kalimat syahadat, maka ia secara formal menyatakan diri sebagai seorang muslim. Dengan pengakuan akan ke-Esa-an Allah dan kerasulan nabi Muhamad, seseorang berhak untuk disebut sebagai seorang muslim. Seorang muallaf yang masuk Islam, ia diharuskan mengucapkan dua kalimat syahadat. Status kemusliman seorang anak dalam masyarakat Muna diresmikan dan dikuatkan secara kultur lewat ritual. Sehingga, syahadat yang barangkali diucapkan anak sebelumnya bukanlah penanda kemuslimanya secara resmi.

Dalam *katoba* yang disebut masyarakat lokal sebagai upacara pengislaman, syahadat menjadi puncak dari ritual. Hal ini menunjukan bahwa syahadat menjadi hal yang sangat penting dalam ritual dan dalam kehidupan masyarakat Muna. Syahadat terkait erat dengan konsep kesucian diri yang menjadi prasyarat sekaligus tujuan ritual *katoba*. Konsep ini dapat ditemukan dengan jelas dalam sebuah naskah bertuliskan buri Wolio yang bernama *Kangkilo Pataanguna*. Manuskrip berbahasa Wolio (Buton) ini tidak diketahui siapa pengarangnya.

Dalam naskah *Kangkilo Pataanguna*, disebutkan bahwa syahadat adalah bagian dari pensucian diri, bahkan merupakan puncak dari tahap pensucian diri. *Kangkilo Pataaanguna* berarti "kebersihan empat perkara". Disebut dengan kebersihan empat perkara karena di dalamnya berisi tentang empat alam proses kejadian manusia, yaitu alam arwah, alam misal, alam ajsam, dan alam insan. Empat alam proses kejadian manusia ini merupakan *tajalli* Tuhan dan empat alam inilah yang harus direnungkan ketika manusia

membersihkan diri (Sahidin, 2006: 11). Dalam kitab ini diajarkan secara bertahap tentang etika membersihkan najis dan tata cara dalam istinja, tata cara junub, tata cara berwudhu, syahadat dan sholat. Istinja', junub, dan wudhu merupakan prasyarat bagi pengucapan syahadat sebagai pengakuan akan kemahakuasaan Tuhan dan kerasulan Muhammad.

Bersuci menjadi prasyarat bagi sahnya sholat, sementara syahadat sendiri dalam naskah tersebut merupakan puncak segala kesucian dan penghambaan. Tahap dan tata cara bersuci dalam naskah tersebut adalah tahap-tahap kesucian yang dimulai dari kesucian badaniah hingga kesucian ruhaniah. Cara ini dilakukan dengan menghayati tahap kesucian pada empat alam kejadian manusia. Kesucian lahiriah didapatkan lewat tata cara istinja', mandi junub, berwudhu, sedangkan secara batiniah hakikat bersuci adalah dengan menyucikan empat alam kejadian manusia. Tata cara bersuci disebutkan mewakili empat alam tersebut; kesucian istinja' ditempatkan pada alam arwah, mandi junub ditempatkan pada alam misal, berwudhu pada alam ajsam, dan syahadat pada alam insan (Sahidin, 2006: 43).

Setelah manusia bersih dari kotoran, suci dari hadas dan najis, manusia mengucapkan pengakuan akan kemahatunggalan Allah dan kerasulan Muhamad yang disimbolkan dengan syahadat. Kondisi manusia pada saat itu bagaikan bayi yang baru dilahirkan, sehingga manusia ketika bersyahadat dikatakan dalam naskah sebagaimana ia berada dalam alam insan, ketika ia pertama kali dilahirkan ke dunia. Dalam naskah tersebut juga disebutkan empat rukun syahadat, sebagaimana teks berikut:

> *Makau rukuna syahada itu pataanguna parakara: Ise, tapekatangka Zaatuna Allahu Taala. Juaaka, tapekatangka sifatuna Allahu Taala. Taluaka, tapekatangka af'alina Allahu Taala. Apaaka, tapekatangka kabanarana Rasulullah Shalallahu aalaihi wasallam.*

Artinya adalah:

> “Adapun rukun syahadat itu empat perkara: Pertama meyakini adanya Zat Allah Ta’ala. Kedua meyakini sifat-sifat Allah Ta’ala. Ketiga, meyakini af’alnya Allah Ta’ala. Keempat, meyakini kebenaran Rasulullah SAW.”

Pengakuan akan kemahatunggalan Allah dalam syahadat dikuatkan dengan isi naskah yang mengatur tentang hal-hal yang dapat membatalkan syahadat yang juga terdiri atas empat perkara:

> *Makau mobisinasana syahada itu pataanguna parakara. Ise, tapaporuamia Opu Allah Taala. Juaka, apebarainda patantua. Taluaka, agaga okarota inda padangia kita Opu Allah Taala. Appaka, apaoruaangua okasaangu Allahu Taala.*

Artinya adalah:

> Adapun yang membinasakan syahadat itu ada empat perkara: Pertama, menduakan *Opu* Allah Ta’ala. Kedua, ragu-ragu tidak mengakui-Nya. Ketiga, tidak mengakui kita diciptakan *Opu* Allah Ta’ala. Keempat, menduakan ke-Esa-an Allah Ta’ala.

Syahadat yang menetapkan kondisi seseorang untuk mengakui kemahakuasaan Allah dan kerasulan Muhammad adalah hal yang sangat penting dalam masyarakat Muna. Ia tidak hanya menjadi puncak dari ritual, tetapi juga menjadi puncak dari kesucian diri sebagaimana tertuang dalam naskah. Kandungan naskah menegaskan dengan jelas nilai-nilai Islam, begitu pula halnya dengan pengucapan syahadat dalam *katoba*. Dua kalimat syahadat adalah sebuah pengakuan kemahabesaran dan kemahatunggalan Tuhan dan kerasulan Muhamad, sekaligus juga pengakuan akan kelemahan dan kehambaan manusia.

Masyarakat Muna menempatkan konsep keislaman atau menjadi Islam dengan caranya sendiri, yaitu dirayakan dan dilegitimasi lewat ritual. Pengakuan lisan yang melegitimasi kemusliman seseorang memerlukan pra kondisi tertentu. Anak tidak bisa serta merta mengucapkan syahadat sebelum ia secara simbolik

mencapai kondisi diri bersih dan suci dengan memohon ampun atas kesalahannya. Dengan demikian, masuk akal jika dalam *katoba* mengucapkan lafadz *istighfar* mendahului lafadz syahadat. Melisankan *istighfar* menjadi simbol verbal pertobatannya. Baru setelah anak melisankan pertobatannya, ia dianggap telah suci dan siap melisankan ikrar syahadat sebagai penanda status muslim baginya. Dalam prosesi demikian, urutan-urutan tahap dalam ritual demikian logis dan runtut menuju pada puncak ritual, yaitu bagaimana menjadi muslim.

Selain mengikrarakan syahadat, simbol verbal yang menunjukkan pengislaman adalah ajaran yang diberikan imam kepada anak dalam *katoba*. Nasehat tersebut dikenal dengan *nemotehi bhe nemokado* (hal-hal yang harus dilakukan dan hal-hal yang harus dijauhi dan dan hal-hal yang buruk), dan *lateno wuni-wuni* (menghindari sikap-sikap lancang dan senantiasa jujur dalam hidup). Ajaran ini lebih mirip dengan ajaran amar ma'ruf nahi mungkar dalam ajaran Islam. Ia mengajarkan untuk melakukan kebajikan dan menjauhi hal-hal yang tidak baik/mungkar. *Nemotehi bhe nemokado* secara spesifik mengajarkan tentang memperlakukan seluruh keluarga yang terdiri atas ayah, ibu, kakak, dan adik dengan sebaik-baiknya. Bahkan semua orang yang seusia dengan anggota keluarga harus dianggap sebagai keluarga sendiri. Ajaran ini mengisyaratkan pentingnya untuk patuh dan taat kepada kedua orang tua. Takut dan patuh kepada orang tua dikatakan sebagai sama halnya dengan takut dan patuh kepada Allah.

Kepatuhan kepada kedua orang tua adalah hal yang esensial dalam Islam. Allah dalam Al Qur'an memerintahkan untuk berbuat baik kepada orang tuanya (Q.s. Al Isra: 23: An Nisa: 36). Bahkan beberapa Hadist Nabi menyebutkan bahwa ridho Allah terletak pada ridho kedua orang tua (HR. Baihaqi). Beberapa kisah dalam sejarah Islam juga menyebutkan bagaimana ketatatan kepada kedua orang tua mempengaruhi perjalanan hidup seorang anak. Satu kisah di antaranya adalah tentang Alqomah yang tersiksa dalam menghadapi

sakratul maut akibat sang ibu yang tidak ridho kepadanya (HR. Ibnu Jarir).

Ajaran *nemotehi bhe nemokado* juga menegaskan pentingnya menjaga hubungan manusia dengan sesamanya atau yang disebut dengan *hakkunaasi*. Dalam konteks ini anak diajarkan untuk tidak sembarang mengambil atau merusak barang orang lain, apalagi jika barang tersebut dijumpainya di tengah jalan dan tidak diketahui siapa pemiliknya. Nasehat ini ada yang diajarkan dengan menggunakan metaphor dan ada pula yang langsung memberitahukan kepada anak dengan bahasa-bahasa yang mudah diketahui anak. Menjaga hak orang lain adalah salah satu moralitas yang sangat dijaga dalam Islam. Merampas hak orang lain adalah pelanggaran berat dan Islam menetapkan aturan-aturan yang ketat terhadap pelanggaran-pelanggaran tersebut sebagaimana yang diatur dalam Fiqih.

Nasehat lainnya adalah tentang *lateno wuni-wuni* atau larangan untuk bersikap lancung dalam hidup. Jujur dan tidak bersifat lancung juga adalah ajaran moralitas yang sangat penting dalam Islam. Seorang tokoh adat P MM memberikan penjelasan berdasarkan nasehat yang masih diingatnya dari sang kakek yang juga seorang mantan raja Muna. Menurut nasehat sang kakek sebagaimana yang pernah didengarnya, manusia hidup sudah memiliki garis hidup dan rezeki sendiri-sendiri dan tidak perlu mengejar kemewahan duniawi.

A.2.2 Pengislaman dalam Simbol Non-Verbal

Ritual pengislaman tidak hanya ditemukan dalam simbol-simbol verbal sebagai simbol utama dalam *katoba*, tetapi juga dalam simbol-simbol non-verbal. Simbol-simbol non-verbal dapat ditemukan dalam *pitara,* simbol kain putih, dan pemimpin dalam ritual. Sementara itu, simbol nonverbal berupa tindakan atau aksi ritual dapat ditemukan dalam hampir keseluruhan prosesi ritual.

Sebagai salah satu alat ritual, *Pitara* menjadi elemen yang wajib hadir dalam ritual *katoba*. Kata *pitara* berasal dari bahasa Sanskrit yang artinya roh nenek moyang (Brekel, 2004: 13). Banyak pula kosa kata lain di Muna yang menunjukkan bahwa kepercayaan lama masih

dipegang teguh oleh masyarakat, di antaranya kata *sangia* yang menjadi gelar raja-raja di Muna berasal dari kata *Sang Hyang* (Haliadi, 2001) yang merupakan produk kepercayaan Hindu, dan juga gelar para raja Muna *Omputo* yang berarti penguasa.

Setelah Islam masuk, bukan berarti bahwa seluruh kepercayaan masyarakat menjadi hilang sama sekali, ia tetap ada akan tetapi ditransformasikan menjadi sesuatu yang *compatible* dengan Islam. Ketika penulis menanyakan arti kata ini pada masyarakat, ada yang mengatakan tidak tahu tetapi ada pula yang mengatakan bahwa *pitara* adalah fitrah. Penulis mengkonfirmasikan arti kata tersebut kepada para tokoh adat dan beberapa dari mereka membenarkannya. P KM misalnya menjelaskan bahwa *pitara* berasal dari kata "fitrah" atau "zakat fitrah". Zakat fitrah menjadi salah satu rukun Islam yang harus dijalankan seorang muslim. Maka ia kemudian dianggap wajib untuk dihadirkan dalam *katoba*. Ini juga sekaligus menjadi bekal pengetahuan pada anak tentang asal usul kejadiannya sekaligus menyadari kewajiban yang harus ditunaikan sebagai seorang muslim, yaitu membayar zakat fitrah.

Gambar 4; Pitara

Sumber; Dokumen pribadi

Pitara yang dihadirkan dalam *katoba* terdiri atas beras dan telur mentah yang diletakkan dalam piring polos tanpa motif. Beras menjadi simbol dari kebutuhan primer manusia dan telur mentah merujuk pada sumber kehidupan yang masih asli belum terolah. Beras dan telur menyimbolkan semangat untuk mencari kehidupan. Dua hal ini adalah sumber kehidupan yang harus dicari dan diusahakan anak dalam kehidupannya kelak. Akan tetapi semangat tersebut tidak boleh melupakan kewajibannya untuk berbagi. Semangat berbagi ini disimbolkan oleh mangkuk putih polos dengan tujuan untuk mendapatkan kesucian kembali. Beras dan telur mentah yang ditempatkan dalam mangkuk yang polos juga menyimbolkan bahwa kebutuhan primer manusia dan sumber-sumber hidup yang belum terolah jika diberikan kepada orang lain yang memiliki hak akan mendatangkan kesucian lahir dan batin sebagaimana putih dan polosnya piring tersebut. Elemen-elemen yang dihadirkan tersebut merupakan bekal pembelajaran agama kepada anak secara simbolik. Pemahaman ini mengacu kepada zakat dan sedekah yang menjadi satu ajaran penting dalam Islam. Beras dan telur menyimbolkan elemen zakat fitrah dalam rukun Islam yang menjadi kewajiban bagi setiap muslim untuk memberikannya kepada yang berhak.

Alat ritual lain yang menunjukkan simbol-simbol keislaman adalah kain putih yang dibentangkan di antara imam dan anak dan diikatkan bersama di jari mereka ketika prosesi ritual berlangsung. Putih dalam Islam adalah warna yang menunjukan hal positif (Rodrigues, 2008: 111). Putih dan polos adalah simbol kemurnian dan belum terkontaminasi apapun. Putih menunjukkan sesuatu yang bersih, murni, dan suci dalam Islam. Dalam penelitian Turner (1967), putih juga diasosiasikan dengan kebaikan dan kesucian.Warnah putih menjadi pilihan-pilihan untuk menunjuk kepada sesuatu yang bermakna bersih dan suci, baik dalam kehidupan sosial, budaya, dan agama. Putih juga dapat ditemukan dalam ritual Islam yang mengacu kepada kepolosan, kemurnian, dan kesucian. Kaum muslim yang menunaikan ibadah haji dan umrah akan mengenakan pakaian ihram

yang berwarana putih. Mayat seorang muslim juga akan dibungkus dengan kain kafan berwarna putih. Namun demikian, putih tidak harus dipandang dalam hubungan yang dikotomis dengan warna hitam atau dengan warna-warna lainnya. Warna hitam juga menjadi simbol-simbol Islam, seperti kiblat umat muslim sedunia yang disimbolkan dengan ka'bah.

Gambar 5; Prosesi Ritual *katoba* dengan Memegang Kain Putih

Sumber; Dokumen pribadi

Putih adalah soal simbol pilihan dan masyarakat Muna melekatkan simbol warna putih ini dengan Islam dengan merujuk pada rujukan maknanya yang berarti polos, murni, dan suci. Warna putih ditemukan dalam aksesori yang dikenakan dalam ritual yang berhubungan dengan Islam, misalnya pakaian orang tua dan anak pada saat pencukuran rambut yang disertakan dengan aqiqah, kain putih yang dibentangkan pada ritual *katoba* dan ritual *karia*, dan kain kafan mayat pada ritual kematian bagi masyarakat muslim Muna. Pegawai *sara* di masjid Wuna juga memiliki kostum wajib berwarna putih yang harus dikenakan dalam penyelenggaraan ritual di Muna. Putih yang menyertai ritual-ritual daur hidup merujuk pada makna kembali pada kondisi yang polos, murni, dan suci sebagaimana yang dirujuk oleh Islam.

Kain putih adalah simbol suci dan kain putih yang diikatkan pada jari adalah simbol sucinya ikatan kesepakatan antara imam yang menuntun ritual dan anak yang berikrar. Dengan ikatan kain suci yang mengikat jarinya, anak diharapkan bisa memegang teguh janjinya dan ikrar yang diucapkanya. Dengan ikatan kain putih di jarinya, imam diharapkan pula tetap teguh komitmennya dalam memantau dan mengingatkan anak jika di kemudian hari anak berperilaku tidak sesuai dengan yang diamanatkan dalam *katoba*.

Pemimpin ritual merupakan simbol nonverbal yang menegaskan kuatnya nilai Islam dalam *katoba*. Seorang pemimpin ritual *katoba* boleh saja adalah pegawai *sara* dan boleh juga seorang ahli agama atau ustadz. Pegawai *sara* ataupun ahli agama yang biasa memimpin *katoba* adalah orang-orang yang dipercaya masyarakat layak memimpin *katoba*. Ia dikatakan layak oleh karena keahliannya dalam bidang pengetahuan agama Islam dan kredibilitas kepribadiannya yang patut menjadi pemimpin dan penuntun.

Tidak sembarang orang bisa menjadi seorang pegawai *sara*, ia memiliki kriteria-kriteria tertentu yang cukup berat. Salah satunya ia harus memiliki pengetahuan tentang Islam dengan baik. Di samping itu juga, ia harus memiliki kepribadian yang amanah dan dapat dipercaya. Seorang ahli agama atau ustadz adalah orang-orang yang sudah dipercaya oleh masyarakat Muna sebagai seseorang yang ahli dalam bidang agama, sehingga kepada merekalah tanggung jawab *katoba* anak diberikan.

Simbol-simbol non verbal yang menunjukkan pengislaman juga ditemukan dalam tindakan atau aksi ritual. Tindakan-tindakan ritual yang merujuk kepada keislaman dapat disaksikan dalam hampir keseluruhan aksi atau praktek ritual. Meminjam konsep Van Gennep (1960), tindakan ritual dapat dilihat dalam pra-ritual (*pre-liminal rite*), transisi, dan *post-liminal rite* (*incorporate*). Pada pra-ritual atau tahap persiapan, aksi ritual dimulai dengan menanyakan hari-hari baik pada orang tua bagi pelaksanaan ritual. Penentuan hari baik tersebut biasanya didasarkan pada perhitungan kalender Islam dan para orang

tua yang pandai melihat hari baik menghitung keseluruhan bulan dengan perhitungan Islam. Penentuan hari baik pada awal ritual atau persiapan ritual diyakini mempengaruhi kehidupan anak kelak. Ritual yang diselenggarakan pada hari-hari yang dianggap naas akan berakibat buruk pula pada anak. Orang-orang tua pandai biasanya akan menyarankan pelaksanaan ritual pada hari-hari yang baik, misalnya setelah lebaran Idul Fitri atau Idul Adha. Penyelenggaraan ritual banyak yang dilaksanakan pada waktu-waktu tersebut.

Tindakan ritual selanjutnya dalam masa persiapan atau awal ritual adalah mandi suci sebagai tindakan simbolik menyucikan badan. Anak-anak yang akan menjalani *katoba* dipisahkan di tempat tertentu dan akan dimandikan dengan menggunakan air suci yang sudah dirapalkan doa oleh imam atau orang tua. Dalam Islam, mandi menjadi satu aturan fiqh yang masuk dalam konsep thaharah (kesucian). Ia adalah tujuan yang ingin dicapai oleh seorang muslim berupa kesucian (purifikasi). Kesucian (purifikasi) menjadi salah satu aturan bagi muslim sebelum melakukan ibadah. Purifikasi merupakan prasyarat utama kembali ke jalan fitrah /kembali kepada agama (Abu-Shahlieh, 2006: 2001). Purifikasi juga dianggap sebagai penanda identitas kemusliman dan menjadi tujuan utama dalam pelaksanaan ritual. Dalam kehidupan masyarakat Muna, mandi sebagai tindakan simbolik dapat ditemukan dengan jelas dalam ritual-ritual daur hidup, dan dalam ritual insidentil atau *intermittent* lainnya, seperti menyembuhkan penyakit, berangkat dan pulang rantau, atau pergi-pulang studi. Pada tahap transisi, tindakan ritual yang menyimbolkan pengislaman dapat ditemukan dalam hampir keseluruhan prosesi ritual yang menunjukkan kuatnya nilai-nilai Islam.

Aksi pungkas atau penutup ritual *katoba* adalah baca doa yang dikenal dalam masyarakat Muna dengan *baca-baca*. Tindak tutur bahasa yang melisankan doa dalam kata-kata Arab dan kesepakatan mistis dengan mengucapkan kata "amin" adalah penanda-penanda praktis unsur Islam dalam ritual ini. Ucapan "Amin" adalah kesepakatan mistis yang diciptakan di antara yang hadir dalam baca

doa. Doa-doa yang dirapalkan dalam ritual lebih banyak dilisankan dalam bahasa Arab yang merujuk kepada doa-doa dalam Al Qur'an. Perilaku berdoa dengan mengangkat tangan juga merujuk pada simbol sikap seorang Muslim dalam berdoa. Hadirin boleh jadi tidak memahami arti dari doa yang diucapkan, boleh jadi pula tidak dipahami oleh oleh imam yang mengucapkannya. Akan tetapi kekuatan gaib sebuah doa dipercayai justru pada penggunaan bahasa yang berbeda dari masyarakatnya, sehingga doa-doa diucapkan dalam bahasa asing atau yang tidak dipahami oleh sebagian besar orang. Justru dalam kondisi inilah kekuatan gaib dan keramatnya doa akan dirasakan (Koentjaraningrat, 1972: 254-255). Doa dalam *baca-baca* sebagaimana dikritik Pranowo (2009: 290) tentang temuan Geertz dalam penelitiannya pada masyarakat Jawa di Mojokunto lebih bersifat mantra. Yang dipentingkan adalah fungsi magis-mistiknya, bukan artinya.

Tindakan ritual boleh jadi menunjukkan pengaruh Islam dalam masyarakat Muna, tetapi bisa pula mengandung dua hal sekaligus, yaitu agama Islam di satu sisi dan adat/tradisi lokal di sisi lainnya. Menentukan hari baik juga bisa didasarkan pada tanda-tanda alam. Ketika Islam datang, tradisi ini tidak hilang akan tetapi ditransformasi dan diakomodasikan dalam nilai-nilai Islam dengan melihat berdasarkan perhitungan kalender Islam. Begitu pula halnya dengan mandi, juga boleh jadi dipengaruhi Islam sekaligus tradisi masyarakat itu sendiri. Mandi adalah tindakan simbolik di mana praktek-praktek tradisi berlangsung dalam bentuk menyembuhkan penyakit, merayakan kepergian dan kepulangan seseorang, dan dalam memenuhi janji/nazar tertentu.

Demikian pula dengan unsur-unsur dalam ritual, seperti halnya *pitara*, *dupa*, dan *haroa* boleh jadi sesuatu yang berasal dari kepercayaan masyarakat lokal dan ketika Islam masuk masyarakat melakukan re-interretasi dan transformasi pada elemen-elemen tersebut hingga menjadi sesuatu yang bernilai Islam. Sama juga halnya dengan baca doa atau *baca-baca* yang pada awalnya tindakan oral

yang diucapkan adalah mantra tertentu. Ketika Islam datang, lafadznya berubah menjadi lafadz bahasa Arab. *Baca-baca* meskipun masih menyertakan unsur-unsur tradisi akan tetapi warna Islam tetap mendominasi ritual *baca-baca* tersebut. Hal ini dapat disaksikan dalam lafadz doanya, kesepakatan mistis para peserta dengan menggumamkan "amin" dan yang memiliki otoritas untuk melakukan itu adalah imam (salah satu pegawai *sara*) atau orang ahli agama yang biasanya memimpin ritual *baca-baca*.

Gambar 6: *Haroa* Berisi Berbagai Makanan Tradisional

Sumber; Dokumen pribadi

Perpindahan dari kepercayaan dan tradisi lokal menuju Islam bisa ditunjukkan dari cerita P MI sebagai berikut:

> Ada satu peristiwa dulu di Loghia ini orang-orang tua mendengar ada suara melintas di udara. Mendengar suara itu, berkatalah orang-orang tua di Loghia; "Kabarakatino amangkolaki, inangkolaki… saya mau terbang untuk melihat apa yang terlintas di atas sana". Mereka kemudian bisa terbang. Ketika mereka terbang, mereka melihat seorang laki-laki yang mengendarai rebab maka terkejutlah orang itu dan bertanya pada mereka, "Mengapa kalian bisa terbang, bagaimana

caranya?" Orang-orang tua ini kemudian bercerita bahwa mereka mengucapkan kalimat tersebut yaitu "Amangkolaki, inangkolaki". *Amangkolaki inangkolaki* ini sama artinya dengan Allah SWT. *Kolaki* itu kan sesembahan, sama dengan *Omputo* sama dengan Sugi, artinya penguasa, sama dengan pesugih. *Kan* ada yang disebut pesugihan dengan menyembah mahkluk lain. Siapa yang disembah? Tentu Allah tetapi belum dengan kata Allah waktu itu, belum dengan kalimat-kalimat bahasa Arab. Lalu Sayyid itu kemudian bertanya, kenalkah kalian dengan Tuhanmu? Mereka menjawab apa itu Tuhan? Dan diperkenalkanlah lafadz dua kalimat syahadat. Ketika mereka mengucapkan itu, maka *batata* yang mereka ucapkan tadi sudah tidak berlaku lagi. *Kabarakatino amangkolaki inangkolaki* sudah tidak mempan lagi, sudah tidak bisa buat mereka terbang. Karena jin yang ada dalam tubuh mereka sudah hilang. Dia menghilang dengan adanya syahadat. Jin Islam itu *kan* dia tahu semua huruf dalam Al Qur'an kecuali apa yang tidak ada dalam Al Qur'an. Hanya satu yang tidak terdapat dalam Al Qur'an adalah dua kalimat syahadat. Di surat manapun ia tidak diketemukan. Jadi jin itu kalah dengan dua kalimat syahadat. Inilah kelemahan jin Islam, sehingga dia lari dan mengakui bahwa manusia itu betul-betul adalah khalifah. *Batata* itu sekarang sudah tidak dipakai lagi. Mereka setelah itu selalu membaca doa-doa yang diajarkan oleh syaikh. *Batata* itu sebetulnya sama dengan doa. *Batataomu* artinya berdoalah kalian.

Cerita di atas menunjukkan bahwa tradisi masyarakat yang mempercayai kekuatan gaib menjadi berpindah menjadi kepercayaan kepada Allah. Tradisi Masyarakat Muna yang memiliki keyakinan akan kekuatan hati yang disebut *batata*, berubah menjadi niat yang dilandasai oleh keyakinan kepada Allah dan Rasul-Nya. Kepercayaan lokal (*batata*) berganti menjadi kalimat syahadat menjadi salah satu ciri keislaman dalam masyarakat Muna.

Demikian pula halnya dengan beberapa kosa kata lain, seperti halnya *pitara* yang dihadirkan dalam *katoba* dikatakan sebagai zakat fitrah, istilah *Omputo* beralih menjadi *Kakawasa* dan akhirnya menjadi

Allahu Ta'ala. Begitu pula dengan gelar *laodhe* dipakai dalam masyarakat Muna setelah Islam masuk. Setelah Islam masuk, tidak saja gelar *odhe* ditambahkan di depan nama raja, akan tetapi nama raja juga mengacu kepada nama-nama Islam. Sebut saja misalnya Laode Saaduddin, Laode Ngkadiri, Laode Abdur Rahman, Laode Husain. Sebelum Islam masuk, raja-raja Muna tidak ada yang memiliki nama *laodhe*, biasanya mereka bergelar Sugi atau nama-nama lainnya, misalnya Sugi Manuru, Sugi Patola. Cerita di atas, beberapa contoh kosa kata lain, dan keseluruhan simbol *katoba* menunjukkan sebuah perpindahan yang mulus dan bijak antara kepercayaan masyarakat lokal menuju pada kepercayaan dan keyakinan Islam.

Keseluruhan simbol yang hadir dalam *katoba* dan keseluruhan proses penyelenggaraan *katoba* menunjukkan proses pengislaman seorang anak yang tidak hanya menunjukkan perubahan status dari kanak-kanak menuju dewasa, dari seseorang yang tidak memahami apapun menjadi bertanggung jawab, perpindahan dari sesuatu yang tidak suci menjadi suci, pergeseran dari yang profan kepada yang sakral, akan tetapi juga sebuah perpindahan dari tradisi/budaya lokal menuju Islam. Anak perlu menjalani *katoba* untuk mempertobatkan kesalahannya, untuk mensucikan dirinya baik lahir maupun batin, untuk mempelajari hal-hal yang menjadi kewajibannya, untuk menyadari tanggung jawabnya, dan sekaligus juga menyadari statusnya yang telah berpindah dari belum Islam menjadi Islam. Pendeknya, keseluruhan simbol yang memperlihatkan perubahan atau perpindahan seorang anak menjadi muslim tersebut berlangsung secara logis, runtut, dan sistematis.

Memberikan bekal pembelajaran yang penting pada anak memang berlangsung sepanjang hidup, tetapi konstruksi sosio-kultural seseorang sudah dimulai pada ritual inisiasi. Dalam masyarakat Kaguru, Tanzania hanya setelah seorang anak menjalani ritual inisiasi kelelakian atau ke-perempuan-nyalah ia dianggap bertanggung jawab penuh atas perilakunya (Beidelman, 1997). Usia ini dianggap sebagai usia dewasa, meskipun dalam banyak

kebudayaan termasuk di Muna kedewasaan diakui ketika seseorang telah menikah. Usia pubertas yang secara biologis disebut dengan masa akil baligh menjadi penanda bagi anak di Muna untuk mulai mempelajari pengetahuan-pengetahuan agama. Kewenangan untuk mempelajari pengetahuan-pengetahuan agama ditandai dengan status baru yang dirayakan dan dikuatkan dengan ritual *katoba*. Pada usia inilah, tahap memperoleh status sebagai muslim bagi seorang anak dirayakan secara formal lewat ritual.

Dhavamony (1995: 191) menjelaskan bahwa alasan pelaksanaan ritual inisiasi adalah penerimaan individu ke dalam kedewasaan atau kematangan religius. Ritual inisiasi dilakukan sebagai penanda diterimanya status baru bagi anak dan pengakuan oleh masyarakat, serta mendapatkan hak-hak sebagai bagian dari anggota masyarakat secara sosial maupun religius. *Katoba* dilaksanakan sebagai pengakuan akan kedewasaan dan keislaman seorang anak dan sekaligus legitimasi akan kematangan religiusnya untuk melaksanakan syariat Islam.

B. *Katoba*; Reaktivasi Peran-Peran Sosial

B.1. Peran-Peran Aktif dalam *Katoba*

Ritual sebagai bagian dari kebudayaan adalah tradisi yang sengaja diciptakan oleh masyarakatnya. Karena ia sengaja diciptakan, maka ia dilakukan demi tujuan tertentu. Segala hal yang ada dalam ritual, semua simbol yang diperlihatkan, segala tindakan yang dilakukan dalam ritual dan segala peran yang dilakoni memiliki maksud dan tujuan tertentu. Begitu pula pihak-pihak yang terlibat dalam ritual baik langsung maupun tidak langsung memiliki peran yang sangat penting dan berarti dalam sebuah ritual.

Keterlibatan pihak-pihak tertentu yang terlibat aktif dalam ritual menjadi penting untuk dibahas, oleh sebab kehadirannya tidak hanya penting dalam ritual tetapi juga setelah ritual berlangsung. Peran-peran yang dimaksudkan dalam pembahasan ini adalah peran-

peran yang terlibat secara langsung dan aktif dalam prosesi pelaksanaan ritual. Peran-peran tersebut ada yang disebutkan secara verbal, tetapi ada pula yang terlibat aktif dalam tindakan ritual. Peran-peran yang disebutkan secara verbal adalah peran keluarga inti yang terdiri atas ayah, ibu, kakak, dan adik. Sementara peran-peran aktif dalam tindakan ritual adalah peran pegawai *sara* dan pendamping (*kafoghawi*). Oleh sebab itu, pembahasan berikut ini hanya akan mengerucut pada peran-peran yang dimaksudkan tersebut.

B.1.1 Peran Kedua Orang Tua

Peran sosial yang paling krusial dalam pelaksanaan *katoba* adalah kedua orang tua (ayah dan ibu) sebagai penanggung jawab utama ritual. Peran orang tua menjadi penanggung jawab utama yang disebutkan secara jelas dalam narasi ritual. Tidak hanya orang tua yang memiliki peran penting, tetapi juga seluruh anggota keluarga inti yang disebutkan dalam ritual, yaitu ayah, ibu, kakak, dan adik. Akan tetapi dari semua anggota keluarga inti tersebut, orang tualah yang paling bertanggung jawab terhadap anak.

Dalam pelaksanaan ritual, orang tua menjadi tokoh kunci yang menentukan penyelenggaraan ritual (meskipun dalam beberapa kasus, seorang kakek atau nenek juga memiliki keterlibatan yang juga sama). Seorang ayah dan ibu sama-sama memiliki peran penting dan penentu dalam ritual. Keterlibatan seorang ayah lebih banyak dalam persoalan publik ke luar, sementara seorang ibu lebih banyak terlibat dalam persoalan domestik ke dalam. Meskipun demikian, kesepakatan antara ayah dan ibu tetap diperlukan dalam menentukan waktu, tempat dan siapa yang terlibat dalam ritual. Seorang ayah biasanya tidak akan mengambil keputusan sendiri tanpa musyawarah dengan ibu soal praktek pelaksanaan ritual. Lagi pula, *katoba* yang diselenggarakan secara individu sekalipun akan selalu melibatkan banyak pihak, termasuk kesepakatan dan musyawarah keluarga kedua belah pihak antara ayah dan ibu. Dengan demikian, keterlibatan ayah dan ibu sama-sama aktif dalam pelaksanaan ritual, dengan pembagian peran yang berbeda-beda.

Seorang ayah akan lebih banyak terlibat aktif dalam rapat membahas pelaksanaan ritual bersama keluarga atau kerabat lainnya. Ayah pulalah yang menghubungi pihak-pihak yang terlibat dalam ritual, terutama siapa yang akan memimpin ritual (apakah pegawai *sara* atau yang lain). Ayah pulalah yang menghubungi kerabat lainnya jika ada yang berniat untuk bergabung dalam ritual kolektif. Sementara itu, ibu lebih banyak terlibat dalam persoalan mempersiapkan perayaan ritual secara domestik. Ibulah yang lebih banyak mengurusi perjamuan makan dalam ritual dan ibu jugalah yang banyak mengurusi bentuk dekorasi pesta, penampilan anak dalam ritual, dan *performance* keseluruhan pesta.

Dalam prosesi ritual, kadang kala perbedaan peran keduanya semakin jelas. Seorang ayah akan terlihat berada di barisan depan, menemani pegawai *sara* dan menjamu para tamu. Sementara ibu berada di belakang mengurusi persiapan makanan dan minuman untuk para tamu. Akan tetapi dalam kasus yang lain seorang ayah dan ibu hadir bersama-sama mendampingi anak melewati prosesi *katoba*-nya. Jika banyak orang membantu mempersiapkan perjamuan dalam pelaksanaa ritual, maka seorang ibu bisa hadir dan tampil di depan mendampingi anak. Akan tetapi jika tenaga terbatas, maka seorang ibu juga harus bertindak sebagai manager sekaligus juga pekerja yang harus turun tangan mengurusi segala keperluan makan dan minum bagi para tamu undangan.

Sementara itu, keterlibatan kakak dan adik dalam ritual tidak bisa ditentukan secara spesifik. Apa yang dilakukan kakak dan adik tidak memiliki tugas khusus. Jika kakak atau adik memiliki usia yang cukup besar, maka ia bisa membantu apa saja dalam pelaksanaan ritual. Ia sama saja dengan kerabat lainnya yang bisa melakukan apa saja tanpa ada spesifikasi tugas tertentu. Seorang kakak dan adik bisa membantu melakukan pekerjaan-pekerjaan baik pekerjaan publik maupun domestik. Ia bisa membantu sang ayah mempersiapan pesta untuk tugas-tugas yang bisa dilakukannya atau ia juga bisa membantu sang ibu membereskan pekerjaan-pekerjaan domestik. Bila sang

kakak dan adik masih kecil dan tidak bisa membantu apa-apa, maka mereka tidak dibebankan tugas apapun. Dalam ritual, peran seorang kakak disebutkan sebagaimana malaikat yang selalu menjaga dan mengawal saudaranya yang lebih muda. Begitu pula halnya dengan seorang adik disebutkan dalam ritual sebagaimana saudara mukmin yang harus menyayangi, mengayomi, dan menghargai saudaranya. Pentingnya peran keluarga inti dalam ritual bisa dilihat dalam salah satu narasi yang dinasehatkan imam adalah ajaran untuk menghargai seluruh anggota keluarga inti yang terdiri atas ayah, ibu, kakak, dan adik.

Kata kunci yang kerap disebut dalam petuah untuk menggambarkan pentingnya bersikap baik pada seluruh keluarga inti adalah kata "*lansaringino*". Kata ini dalam bahasa Muna diterjemahkan dengan ibarat atau semisal. Pemaknaannya adalah mengibaratkan sesuatu atau memisalkan sesuatu. Penggunaan kata-kata simbolik, metaphor, pengandaian merupakan hal yang jamak dijumpai dalam masyarakat Muna. Bahasa atau kata-kata simbolik dan mengandung metaphor inilah yang membuka peluang kemungkinan adanya makna lain dari sebuah kata, kalimat, atau ucapan tertentu, terlebih hal tersebut dilakukan dalam ritual, yaitu berupa interpretasi konotatif.

Penggunaan metafor ataupun ibarat sebagaimana penjelasan di atas menunjukkan kuatnya pengaruh karakteristik tasawuf tradisional yang menjadi ciri utama penyebaran Islam di Muna untuk pertama kalinya. Penggunaan kata-kata metaphor dan simbolik yang menjadi ciri tasawuf tradisional tidak hanya ditemukan dalam ritual, tetapi dalam ajaran-ajaran lainnya. Dalam perspektif tasawuf tradisional, ayah dan ibu dimaknai dalam pemahaman antara konsep *sacred* dan *profane*. Penciptaan oleh Tuhan yang merupakan wilayah *sacred* diterjemahkan dalam konsep *profane* lewat sosok ayah dan ibu.

Dalam ritual, komunikasi seseorang dengan sesuatu yang suci merupakan simbol utama dan objek abadi. Durkheim (1992: 72) mengemukakan bahwa ada dua gejala dualitas dalam masyarakat, yaitu antara *Yang Sacral* dan *Yang Profane*. *Sacred*/sakral terkait

dengan alam supranatural/alam transenden sedangkan profan bisa bermakna *mundane*/alam *mondial*, juga bisa bermakna *polluted* dari alam transenden. Durkheim (1992) menjelaskan *Yang Sacred* sebagai sesuatu yang suci, keramat, terlindung dari pelanggaran, dijaga kesuciannya dari pencemaran, dosa, dan kekotoran (*impure*), sedangkan profane adalah keadaan yang biasa-biasa saja. Ritual dengan demikian dilakukan manusia untuk mendekati sesuatu yang sakral. Satu komunitas mewakilkan dirinya pada satu simbol, merujuk pada nilai sakralitas karena ia memiliki manfaat dan makna khusus bagi mereka sendiri.

Dalam ritual, secara formal untuk pertama kalinya anak diajarkan konsep suci tentang Allah, Nabi, Malaikat, dan Mukmin, juga ajaran-ajaran Islam lainnya. Sebelum menjalani *katoba*, konsep-konsep tersebut bisa jadi telah didengar dan diketahuinya, akan tetapi dalam ritual ia menjadi pengetahuan suci yang secara kultur harus diketahui oleh anak. Ritual sebagaimana yang dilakukan oleh masyarakat adalah sebuah cara untuk memperkenalkan pengetahuan-pengetahuan suci, karenanya ia menjadi penting dan sakral (Dhavamony, 1995). Ia menempati posisi sebagai pengetahuan suci (*sacred*) karena dua hal; pertama, ia diajarkan dalam ritual suci; dan kedua ia disandarkan pada konsep-konsep sakral dalam Islam, yaitu Allah, nabi, malaikat, dan mukmin.

Penyebutan kata *lansaringino* mengacu kepada dua makna, yaitu pertama mengajarkan nilai-nilai moralitas dan kedua mendekatkan pemahaman anak tentang kosmologi agama. Makna pertama merupakan makna *profane* dalam rangka menanamkan akhlak yang baik, sedangkan makna kedua merupakan makna *sacred* yang memperkenalkan Tuhan, nabi, Malaikat, dan mukmin. Makna *profane* yang dimaksudkan dalam hal ini adalah makna dalam kehidupan keseharian anak dalam pergaulannya dengan dunia sosial. Sementara nilai *sacred* yang dimaksudkan adalah berhubungan dengan pemahaman agama tentang hal-hal yang *sacred*, hal-hal yang suci, hal-hal yang terkait dengan keyakinan agama (*religious belief*).

Yang *sacred* dan yang *profane* nampaknya bertentangan, tetapi dalam masyarakat Muna kedua hal ini bisa saling berkaitan dan berganti peran satu sama lain. Masyarakat Muna mengajarkan tentang hal-hal yang *profane* berasal dari hal-hal yang *sacred*, bahkan konsep yang *sacred* menjadi *profane* dalam masyarakat Muna. Konsep *sacred* tentang Tuhan dan Nabi diterjemahkan menjadi *profane* dalam kapasitas tertentu demi tujuan penanaman nilai-nilai akhlak pada anak. Masyarakat Muna karenanya mendefinisikan penciptaan pada dua hal sekaligus, *sacred* dan *profane*. Hal-hal yang *sacred* bahkan bisa dipahami dengan cara *profane*.

Lansaringino menjadi kata kunci yang mengisyaratkan kepatuhan dan penghormatan kepada ayah sebagaimana kepatuhan kepada Allah. Kepatuhan dan penghormatan kepada ibu sebagaimana kepatuhan dan penghormatan kepada nabi Muhammad. Penghormatan dan penghargaan kepada kakak sebagaimana yang dilakukan kepada malaikat. Penghargaan dan kasih sayang kepada adik sebagaimana kepada seluruh mukmin. Begitu pula halnya memperlakukan orang lain sama halnya bersikap terhadap diri sendiri.

Tindakan simbolis dalam ritual merepresentasikan relasi atau hubungan antara komunikasi human kosmis dengan komunikasi religius lahir batin (Bakker, 1979: 117). Tindakan simbolis juga selalu menjelaskan dan menerjemahkan kemanusiaan dalam tatacara kosmologis (Eliade, 1952). Simbol-simbol dalam ritual berupaya untuk melebur situasi kesalingtergantungan manusia dengan struktur kosmos. Maka, tidak heran jika tindakan-tindakan simbolis dalam ritual merupakan imitatif atau peniruan dari peristiwa kosmos. Bisa juga merupakan upaya pendekatan diri dengan Tuhan.

Kata *lansaringino* tidak hanya mengajarkan anak untuk mematuhi orang tua sebagaimana kepatuhan kepada Tuhan dan Nabi, tetapi juga mengingatkan terutama kepada ayah dan ibu untuk berlaku sebagai ayah yang baik dan ibu yang baik. Petuah tersebut adalah pengingatan kembali akan peran sosial figur-figur dalam

keluarga inti. Dengan petuah tersebut, masing-masing peran yang disebutkan dalam ritual akan memposisikan diri sebagai teladan yang baik, menjadi layak berlaku sebagai ayah, ibu, kakak, dan adik. La Fontaine (1985: 104) menegaskan bahwa sebuah ritual inisiasi tidak bisa dipahami secara sederhana hanya sebagai perubahan status seseorang. Ritual inisiasi sebagai arena transformasi yang merayakan berpindahnya satu kondisi ke kondisi berikutnya menunjukkan kekuatan pengetahuan dalam ritual. Pengetahuan tersebut dialami oleh individu juga oleh partisipan yang lain. Sehingga, seorang ayah mestilah berlaku sebagai ayah yang baik agar pantas dipatuhi dan dihormati ibarat mematuhi Allah. Seorang ibu harus berlaku sebagai ibu yang baik agar layak dipatuhi dan dihormati anak sebagaimana ia mematuhi ajaran dan perintah nabi Muhammad. Seorang kakak hendaknya berlaku sebagai kakak yang baik agar ia pantas dihormati sebagaimana menghormati keberadaan malaikat. Seorang adik hendaknya bersikap yang pantas sebagai adik agar layak disayangi dan dihargai sebagaimana sesama mukmin.

Petuah imam untuk bersikap baik kepada seluruh keluarga mengisyaratkan bahwa ritual ini tidak hanya ditujukan kepada anak sebagai subjek ritual tetapi juga bagi peran-peran tersebut, terutama kedua orang tua. Mengapa demikian? *Katoba* dianggap sebagai kewajiban bagi setiap orang tua untuk menghilangkan daki (*kita*) yang melekat di tubuhnya. Daki (*kita*) dianggap sebagai kotoran yang akan terus mengotori badan jika tidak dibersihkan. Menyelenggarakan ritual untuk anak adalah cara orang tua membersihkan kotoran tersebut (*ali kita*). Sebaliknya, bagi anak ritual menjadi kewajiban utama yang melekat erat bersama dengan nama mereka. Ia ada secara otomatis ketika ia dilahirkan dan diberikan nama oleh orang tuanya. Kewajiban orang tua untuk menyelenggarakan ritual singkron dan dikuatkan dengan kewajiban anak untuk menjalaninya. Jika salah satu pihak tidak menjalankannya, maka ia menjadi pincang dan sebagian maknanya menjadi hilang.

Kewajiban dan keharusan orang tua untuk menghilangkan daki atau kotoran yang melekat di tubuhnya tidak hanya menyelenggarakan ritual itu bagi anak-anaknya. Tetapi melakoni perannya sebagai orang tua yang baik, sebagai ayah dan sebagai ibu yang baik. Fungsi orang tua ini menjadi lebih penting lagi dalam menjalankan perannya untuk menjabarkan dan melanjutkan ajaran *toba* (*wambano toba*). Ritual *katoba* bagi para tokoh adat adalah pembelajaran awal tentang agama. Selanjutnya ajaran *katoba* harus bisa diteruskan dan dijabarkan lebih lanjut oleh orang tua. Bagi masyarakat Muna, *katoba* tidak hanya bersifat ritus yang menjadi rutinitas budaya, tetapi adalah awal bagi tanggung jawab yang lebih besar dalam kehidupan anak. Oleh sebab itu, peran-peran dalam *katoba* tidak hanya berhenti pada saat ritual selesai dilangsungkan, tetapi terus berlanjut sepanjang kehidupan anak. Peran yang paling penting dan krusial dalam hal ini adalah kedua orang tua.

Orang tua boleh meneruskan secara langsung ajaran *katoba* yang disampaikan oleh imam, dan boleh juga mendelegasikan hal tersebut kepada orang lain, guru agama atau ustadz. Pada masa lalu pelajaran tentang agama dan adat istiadat menurut orang-orang tua di Muna bisa didapatkan anak lewat orang lain, bukan dari orang tuanya langsung. Hal ini dalam kaca mata umum terdengar janggal. Bukankah orang tua akan merasa bangga dapat mewariskan ilmu yang dimilikinya kepada anak keturunannya langsung dari pada anak orang lain? Beberapa tokoh agama di Muna mengkritisi pendapat demikian, salah satunya P KZ mempertanyakan bahwa:

> Bukankah sebaik-baik manusia adalah yang mengajarkan pada orang lain dan tanggung jawab utama untuk mengajarkan itu kepada keluarga terlebih dahulu. Di Muna ini orang-orang tua zaman dulu sepintar apapun tidak akan mengajarkan langsung pada anaknya. Kalau mau anaknya belajar, maka ia bisa mendengarkan di pojok atau di balik kamar saja, tidak bisa langsung. Biasanya anaknya disuruh untuk belajar sama orang lain. Saya dulu juga begitu tidak bisa belajar langsung sama bapak saya.

Ritual *katoba* yang diadakan sebesar dan semeriah apapun jika *katoba* hanya berhenti pada pelaksanaan pesta tidak akan menghasilan apa-apa. Sementara peran orang tua sangat penting dalam mengontrol dan melanjutkan ajaran *toba* yang sudah diberikan imam sebelumnya. P KB menjelaskan bahwa *katoba* yang dilaksanakan oleh orang tua hanya menghasilkan pesta yang meriah, uang adat (*pasali)* yang tidak sedikit, dan tenaga serta pikiran yang terkuras. Uang *pasali* adalah uang adat yang diberikan orang tua kepada imam yang memimpin *katoba* dan biasanya dalam jumah yang banyak, tergantung kemampuan orang tua. Ritual yang diselenggarakan dengan pesta meriah, biasanya uang *pasali* yang diberikan juga cukup banyak. Jika ajaran *toba* tidak diimplementasikan oleh karena tidak adanya tanggung jawab orang tua untuk memelihara dan melanjutkannya, maka percuma menyelenggarakan *katoba*.

Masyarakat mengakui bahwa jika saja hal-hal demikian disadari oleh para orang tua, maka boleh jadi perilaku anak akan dengan mudah dikendalikan oleh orang tuanya. Selain itu, nasehat imam juga mengindikasikan untuk berlaku sebagai orang tua yang baik; sebagai ayah dan ibu yang baik dan patut diteladani. Petuah tersebut mengisyaratkan bahwa penyelenggaraan *katoba* bukan hanya semata diperuntukkan buat anak, tetapi juga para orang tua. Ayah dan ibu harus menobatkan pula kesalahannya sebagai orang tua. Terkait hal ini, P MM memberikan penjelasan yang masuk akal bahwa:

> *Katoba* itu sesungguhnya bukan hanya untuk anak, orang tualah yang seharusnya menjalani *katoba* ulang, sebab perilaku anak adalah cerminan didikan orang tuanya. Cara orang tua bersikap dan mendidik anak akan berpengaruh terhadap perilaku anak-anaknya. Buruknya perilaku seorang anak juga dialamatkan kepada kesalahan orang tuanya. Jika anak berperilaku buruk itu juga salah satunya disebabkan oleh perilaku orang tuanya yang buruk. Orang tualah yang banyak melakukan dosa dibandingkan dengan anak-anak, maka yang harus melakukan *katoba* adalah para orang tua bukan hanya anak-anaknya.

Pentingnya orang tua berlaku sebagai orang tua yang baik berhubungan erat dengan posisi lembaga perkawinan. Perkawinan dalam masyarakat Muna merupakan sesuatu yang sakral. Sakralitas lembaga ini salah satunya didahului oleh prosesi bertaubat dengan mengucap istighfar yang dilakukan oleh calon pengantin laki-laki dan perempuan sebelum mereka melangsungkan akad nikah. Taubat yang dilaksanakan sesaat sebelum menikah dimaksudkan untuk mensucikan kedua mempelai dari kesalahan-kesalahan di masa lalu. Kesalahan tersebut dianggap sebagai daki (*kita*) yang melekat dan mengotori tubuh. Istighfar adalah cara untuk menghilangkan daki (*kita*) yang melekat di tubuh mereka berdua. Bertobat yang dilakukan kedua mempelai sebelum ijab dipercayai untuk mencegah daki atau kesalahan masa lalu masing-masing yang dikhawatirkan akan mengotori mahligai rumah tangga mereka yang baru.

Dalam lembaga perkawinan, peran ayah dan ibu adalah mimikri dari simbol penciptaan manusia itu sendiri. Terkait dengan hal ini, beberapa tokoh adat di Muna menjelaskan bahwa ayah dan ibu adalah simbol penciptaan yang nyata. Seorang tokoh adat, P SI memberikan penjelasan demikian:

> Di Muna ini ada pemahaman tentang Tuhan nyata dan Tuhan yang tak nyata. Ayah disebut ibarat Tuhan yang nyata (*lansaringino Allahu Taala mentaleano*). Allah adalah Tuhan yang tidak nyata.

Yang dimaksudkan dengan Tuhan yang nyata sebagaimana penjelasan di atas adalah yang bisa dilihat dan disaksikan, sedangkan Tuhan yang tidak nyata adalah Tuhan yang tidak bisa dilihat dengan mata telanjang manusia. Penulis bertanya lebih lanjut bagaimana masyarakat Muna bisa memiliki pemahaman ayah sebagai Tuhan yang nyata? P SI memberikan keterangannya dengan balik bertanya:

> Dari mana mengetahui Tuhan, Nabi, malaikat; bagaimana mengetahui kriteria kemukminan padahal manusia tidak bisa melihatnya? Manusia lahir ke dunia tidak ada begitu saja, melalui bapak-ibunyalah seorang manusia lahir. Tuhan tidak

menciptakan makhluk sekonyong-konyong dari langit. Seorang manusia lahir oleh sebab perkawinan dan cinta ayah dan ibunya. Sebelum bertaubat, manusia harus lebih dahulu mengenal dan asal keberadaannya dari benih ayah dan ibunya.

Ayah dan ibu menurutnya memegang kuasa penciptaan manusia oleh sebab dari ayah dan ibunyalah manusia lahir ke dunia. Maka itulah, manusia harus senantiasa mengenal dan asal keberadaannya, yaitu dari benih ayah dan ibunya. Dalam pemahaman tersebut, masyarakat Muna meyakini bahwa ada kuasa penciptaan yang bisa disaksikan dengan mata telanjang, yaitu lewat keberadaan dan peran ayah dan ibu dan ada pula kemahakuasaan yang tidak bisa disaksikan dengan mata telanjang, yaitu Allah SWT.

Kepercayaan ini terkait erat dengan pembelajaran untuk mengenal diri sendiri. Terkait tentang hal ini, para tokoh adat sering menjelaskannya dengan merujuk pada salah satu ungkapan yang berbunyi "Barang siapa yang mengenal dirinya, maka ia akan mengenal Tuhannya".[4] Salah satu cara mengenal diri menurut Bapak SI adalah dengan menghayati makna sebuah perkawinan. Ajaran ini tidaklah dimaksudkan untuk mengabaikan atau menegasikan peran penciptaan Tuhan. Ajaran ini juga ditegaskan tidak berarti menyamakan Tuhan dengan makhluk-Nya (dengan menyebut ayah) atau nabi Muhammad dengan manusia biasa (dengan menyebut ibu).

[4] Oleh masyarakat Muna ungkapan ini disebut dengan Hadist Nabi. Penulis mencoba menelusuri apakah kalimat tersebut benar-benar Hadist Nabi atau bukan. Dalam beberapa literatur disebutkan bahwa itu sesungguhnya bukanlah hadist dan riwayat lain mengatakan itu sebagai hadist dhaif. Banyak peneliti sanad yang mengatakan bahwa itu bukanlah kalimat yang berasal dari Rasulullah dan tidak cukup kuat disandarkan kepada beliau. Ucapan tersebut muncul dari Yahya bin Mu'adz Ar Razi. Ungkapan ini juga banyak ditemukan dalam kitab-kitab ulama seperti halnya Kimya As-Sa'adah karya Imam Al Ghazali, Hidayatul Auliya karya Imam Abu Nu'aim, Al Futuhat Al Makiyah karya Abu Thalib Al Maliki. Banyak kemudian tokoh ulama mengatakan bahwa meskipun bukanlah hadist, akan tetapi ungkapan ini termasuk kata-kata bijak dan bisa dijadikan pembelajaran yang baik.

Tuhan tetap maha kuasa dalam menciptakan, akan tetapi kemahakuasaan tersebut dijembatani oleh peran ayah dan ibu.

Penulis mengkonfirmasikan pada tokoh-tokoh adat dan agama tentang pemahaman bahwa ayah dan ibu adalah simbol penciptaan manusia. Para tokoh adat memberikan penjelasan dengan redaksi kalimat yang berbeda-beda. P KZ menjelaskan bahwa lembaga perkawinan yang menghasilkan keturunan seorang anak sesungguhnya adalah perwujudan cinta antara Nurullah dan Nur Muhammad. Tokoh adat lain, P HF mengatakan bahwa ayah dan ibu adalah simbol dua kalimat syahadat itu sendiri. Penjelasan tersebut sesungguhnya menyiratkan betapa peran ayah dan ibu dalam keberadaan seorang anak menjadi penting. Pentingnya peran tersebut disebutkan secara tegas dalam ritual *katoba* sebagai bagian dari tanggung jawab terhadap kuasa penciptaan yang sudah diamanahkan Allah kepada mereka.

B.1.2 Peran Pegawai Sara atau Ahli Agama

Tidak hanya orang tua, ada peran-peran aktif lain yang penting dalam *katoba*, tidak hanya pada saat ritual berlangsung tetapi juga dalam kehidupan anak selanjutnya. Peran tersebut adalah pegawai *sara* yang memimpin ritual *katoba*. Pegawai *sara* yang memimpin ritual bisa jadi adalah imam, *khatibi*, atau *modji*. Akan tetapi, ketiga perangkat agama ini jika mereka semua hadir dalam ritual, maka ketiganya memiliki tanggung jawab yang sama sebagai pemimpin dan penuntun ritual. Jika hanya salah satu dari mereka yang diundang dan hadir, maka ialah yang memiliki tanggung jawab akan hal tersebut. Pada masa lalu, kehadiran pegawai *sara* tersebut menjadi hal yang mutlak, akan tetapi kini kehadiran ketiganya sekaligus tidak lagi menjadi hal yang diharuskan. Kehadiran ketiga pegawai *sara* sekaligus masih dapat dijumpai dalam ritual-ritual di desa-desa.

Setiap desa/kampung saat ini memiliki pegawai *sara* yang terdiri atas *imam*, *khatibi*, dan *modji* yang dipilih dan diangkat oleh masyarakat. Pegawai *sara* memiliki tugas dan kewajiban utama mengawal pelaksanaan agama dan memimpin penyelenggaraan ritual

dalam masyarakat. Seorang imam atau pemimpin agama tugasnya adalah menetapkan atau menjaga hubungan antara yang suci dengan jama'ahnya (Dhavamony, 1995: 222). Mereka yang memimpin upacara ritual dalam masyarakat dan menjamin serta mengontrol upacara berlangsung secara baik. Peran-peran pegawai *sara* sebagai pemimpin agama dalam masyarakat Muna menjamin dan menjaga kesetiaan pada tradisi Muna.

Pegawai *sara* di Muna bukanlah tugas yang ringan dan tidak semua orang bersedia untuk diangkat sebagai pegawai *sara*. Ada pula orang-orang yang bersedia untuk menjadi pegawai *sara*, akan tetapi masyarakat tidak bersedia untuk mengangkatnya. Ada banyak penulis temui kasus-kasus demikian. Kriteria untuk menjadi pegawai *sara* sangat berat, terutama untuk pegawai *sara* di masjid Wuna, pengangkatnya harus dilakukan secara ketat dan berjenjang. Kriteria yang paling utama adalah pengetahuan adat istiadat Muna, pengetahuan agama, dan tingkat penerimaan masyarakat.

Gambar 7: Pegawai Sara yang Bertugas di Masjid Wuna

Sumber: Dokumen pribadi

Gambar 8; Pegawai Sara di Desa Bahutara

Sumber: Dokumen pribadi

Peran pegawai *sara* dalam *katoba* dimulai pada saat penentuan waktu pelaksanaan ritual dan menjadi pemimpin ritual. Dalam ritual *katoba*, ketiga pegawai *sara* (imam*, khatibi*, dan *modji*) memiliki tugas dan tanggung jawab masing-masing. Merekalah atau salah satu dari mereka (biasanya adalah imam) berperan sebagai pemimpin ritual. Imam bertugas menuntun anak melisankan taubat dan imam pulalah yang memberikan nasehat. *Khatibi* dalam ritual bertugas meminta izin kepada pihak pemerintah dan seluruh yang hadir untuk memulai acara, juga menegaskan nasehat-nasehat yang diberikan imam. *Khatibi* juga bisa berfungsi sebagai *pabitara* atau juru bicara. *Modji* bertugas membacakan doa setelah imam memimpin *katoba*. Ketika salah satu dari pegawai *sara* melakukan tugasnya dalam ritual, maka yang lain menguatkan dengan doa dan tafakur agar apa yang diniatkan dalam ritual terutama bagi anak akan dapat dikabulkan Allah. Pembagian porsi masing-masing ketiga perangkat agama dalam masyarakat berlaku secara otomatis. Posisi serta peran masing-masing ketiganya juga sudah dipahami secara otomatis pula. Meskipun begitu, dalam

beberapa ritual, pembagian tugas tidak terbagi secara merata. Pada prakteknya, seringkali imam yang melakukan semua proses tersebut, meskipun ketiganya bisa hadir sekaligus. Imam mengambil alih semua prosesi ritual dan *khatibi* serta *modhi* hadir untuk menguatkan.

Dalam *katoba* kolektif dengan peserta ritual terdiri atas anak laki-laki dan anak perempuan, maka peran ketiga pegawai *sara* yang memimpin *katoba* juga berbeda. Anak laki-laki di-*katoba* oleh imam laki-laki dan anak perempuan oleh oleh *khatibi/modji*. Dewasa ini, untuk kepentingan praktis *katoba* antara anak laki-laki dan perempuan bisa dilakukan secara bersama-sama, dipimpin oleh imam, dengan ketentuan anak laki-laki di sebelah kanan dan anak perempuan di sebelah kiri. Bisa pula dilakukan secara bergantian dengan mendahulukan anak laki-laki baru setelah itu anak perempuan.

Pegawai *sara* masih memiliki otoritas yang mutlak dalam penyelenggaraan ritual di desa-desa. Di kota, pegawai *sara* bisa diganti perannya dengan orang lain, seperti ustadz atau seseorang yang oleh masyarakatnya dianggap ahli agama Islam. Masyarakat tidak akan sembarang menentukan pilihan siapa yang akan memimpin *katoba* anaknya tanpa dikonsultasikan lebih dahulu kepada tokoh-tokoh adat dan agama setempat dan juga kepala desa (jika ritual bertempat di desa).

Peran pegawai *sara* atau seorang ahli agama yang memimpin ritual tidak hanya melakukan fungsinya pada saat ritual berlangsung. Peran tersebut terus disandangnya setelah ritual sepanjang kehidupan anak. Jika *katoba* hanya menghadirkan salah satu dari ketiga pegawai *sara*, imam misalnya maka dialah yang akan mengawasi perilaku anak. Begitu pula halnya jika yang meng-*katoba* anak adalah *khatibi* atau *modji* maka ia memiliki kewajiban moral untuk mengawasi dan memperingatkan anak ketika melakukan kesalahan. Demikian pula halnya jika yang memimpin ritual adalah seorang ustadz. Seorang imam atau anggota pegawai *sara* lainnya, seorang ustadz atau ahli

agama yang memimpin *katoba* anak memiliki kewajiban berkelanjutan untuk mengawal perilaku anak.

B.1.3 Peran Pendamping (Kafoghawi)

Peran aktif lainnya dalam ritual adalah seorang pendamping (*kafoghawi*). Dalam ritual, ia tidak hanya mendampingi anak tetapi juga menyempurnakan bacaan anak jika ia salah bahkan membantu anak menjawab pertanyaan imam. *Kafoghawi* dalam *katoba* disyaratkan harus sudah menjalani *katoba* pula. Kata "ghawi" sebagai akar kata *kafoghawi* menurut tokoh adat P LI bermakna tanggung jawab, bukan semata berarti gendongan. Kata *kafoghawi* dianalogikan P LI sebagai berikut:

> Ghawi sama dengan *lolino ghawi* dalam perkawinan. Ada adat *lolino ghawi* yang harus dibayar pihak laki-laki kepada pihak perempuan. Ini sebagai bentuk terima kasih dan penghargaannya kepada ibu calon istrinya. *Lolino ghawi* bukan diartikan sebagai pengganti gendongan. Ia harusnya dimaknai sebagai peralihan tanggung jawab dari ibu (orang tua) kepada suami.

Dalam *katoba*, peran *kafoghawi* bertanggung jawab atas anak yang ada dalam *ghawi*-nya (gendongannya). Ia berperan sebagai pengawal bagi perilaku anak yang tidak baik kelak.

Sebagai pendamping dan penanggung jawab, seorang *kafoghawi* mendampingi anak sesuai jenis kelamin yang sama dengan dirinya. Anak laki-laki didampingi oleh laki-laki dewasa dan anak perempuan didampingi oleh perempuan dewasa. Tugas seorang *kafoghawi* tidak hanya berhenti begitu ritual selesai. Sama seperti imam atau pegawai *sara* yang lain, ia memiliki kewajiban moral untuk mengingatkan anak dan meluruskan anak jika ia berbuat keliru dalam hidupnya. Peran yang disandang oleh seorang pendamping (*kafoghawi*) bukan perkara gampang, sehingga pada masa lalu syarat berat diberikan untuk lakon ini, yaitu kedua orang tuanya masih lengkap dan sudah menjalani *katoba* pula. Saat ini, syarat-syarat tersebut lebih longgar dengan pertimbangan praktis sulit untuk mendapatkan kriteria semacam itu.

Sehingga, siapapun bisa menjadi *kafoghawi*, tetapi yang dipentingkan adalah masih terhitung kerabat. Kedekatan hubungan kekerabatan lebih memungkinkan bagi *kafoghawi* untuk mengontrol dan menegur jika ia menemukan kekeliruan dalam perilaku anak yang didampinginya.

Gambar 9: Anak Perempuan Didampingi *Kafoghawi*

Sumber: Dokumen Pribadi

Pada masa lalu tugas yang diberikan kepadanya, memang betul-betul posisi mengendong anak yang menjalani *katoba*. Seiring dengan berkembangnya zaman, posisi menggendong digantikan dengan posisi mengiringi duduk di belakang anak. Meskipun duduk di belakang, posisi duduknya haruslah dekat dan bersentuhan dengan anak. Ia tidak boleh duduk berjauhan dengan anak yang didampinginya.

Menggendong tidaklah sesederhana gerakan fisik meletakkan anak di atas pangkuan, tetapi juga berarti meletakkan tanggung jawab tersebut di pangkuannya. Gerakan fisik menggendong ini tentu sangatlah berat dan gerakan fisik ini dimaksudkan pula untuk

menunjukkan beratnya tanggung jawab tersebut dilakukan. Posisi duduknya sekarang ini ada di belakang anak, dekat dengan anak. Posisi fisiknya tetaplah bersentuhan (*felt*) tanpa jarak. Posisi fisik demikian menandakan tanggung jawab seorang *kafoghawi* tidaklah berubah dari awalnya meskipun sikap dan gerakan fisik bergeser, tetapi ia tetap harus mengawal kehidupan anak kelak. Ia tetap harus hadir untuk anak, secara fisik maupun tidak, dalam ritual maupun pasca-ritual. Seorang pendamping (*kafoghawi*) tidak hanya hadir untuk menyempurnakan dan membantu anak dalam ritual, tetapi juga terus mendampingi dan mengingatkan perilaku anak yang tidak baik kelak.

Ritual *katoba* adalah ritual inisiasi kedewasaan yang menandai betapa rentannya tahap kedewasaan ini dilewati seorang anak. Maka, seorang pendamping (*kafoghawi*) menjadi signifikan dalam peran ini. Pendampingan dan penyertaan anak dalam ritual menyimbolkan anak tidak akan dibiarkan sendiri menjalani ritual dan menjalani kehidupannya. Ada tanggung jawab yang terikut bagi pendampingan hidup anak kelak.

B.1.4 Peran Kerabat Luas (Tombu)

Dalam *katoba*, peran-peran yang terlibat aktif dalam ritual sudah ditentukan dengan jelas. Mereka adalah kedua orang tua dan anggota keluarga inti (*lambu*), pegawai *sara* atau ahli agama, dan pendamping (*kafoghawi*). Meskipun demikian, keterlibatan kerabat dalam *katoba* juga sangat diperlukan dalam membantu terlaksananya ritual secara keseluruhan. *Katoba* pada dasarnya adalah ritual kolektif yang melibatkan banyak pihak, baik keluarga, kerabat, tetangga, dan masyarakat secara keseluruhan.

Masyarakat Muna adalah masyarakat dengan ciri komunal yang dalam tindakan keseharian dan dalam perayaan-perayaan upacara tidak hanya melibatkan anggota kelurga inti, tetapi juga keluarga luas. Dalam pelaksanaanya, *katoba* tidak hanya menuntut keaktifan keluarga inti yang terdiri atas bapak, ibu, kakak, dan adik tetapi juga nenek, kakek, paman-bibi bahkan kerabat yang lebih banyak lagi.

Dalam masyarakat Muna, kekerabatan tidak hanya ditentukan oleh hubungan darah lewat keturunan (*descent/consanguity*) maupun perkawinan (*affinity*), tetapi juga oleh hubungan sosial lain, seperti halnya hubungan patron-klien. Seorang kakek, nenek, paman, bibi, atau anggota keluarga lain bisa jadi ikut menentukan praktek pelaksanaan ritual, mulai dari penentuan waktu, jumlah dana, tempat pelaksanaan, pihak-pihak yang terlibat, dan proses pelaksanaan ritual secara keseluruhan.

Dalam banyak kasus, seorang kakek atau nenek memiliki peran penting bahkan menjadi penentu utama dalam penyelenggaraan ritual. Pada umumnya, hal ini bisa terjadi jika sang kakek atau nenek adalah seorang tokoh dalam desa tersebut, baik tokoh masyarakat, tokoh adat atau tokoh agama. Begitu pula halnya dengan seorang paman-bibi bisa menjadi penentu atau pokok ritual jika ia memiliki modal sosial-ekonomi yang cukup, misalnya ia bisa menjadi seorang patron bagi keluarganya atau masyarakatnya. Seorang kakek-nenek atau paman/bibi bisa jadi terlibat penuh dalam ritual, akan tetapi bisa juga tidak jika ia tidak memiliki hubungan emosional dan sosial yang cukup kuat atau karena persoalan ekonomi yang tidak sanggup membantu banyak dana, hanya tenaga. Sebaliknya, ada pula kerabat jauh yang memiliki hubungan sosial-emosional yang cukup kuat dan kemampuan ekonomi yang cukup sehingga ia bisa terlibat aktif dalam prosesi ritual *katoba*. Jadi, peran kerabat dalam keluarga luas (*tombu*) tidak semuanya terlibat. Keterlibatan anggota *tombu* adalah sebuah pilihan, tergantung kondisi ekonomi dan sosialnya.

Ada saja anggota kerabat yang terlibat penuh dan aktif selama ritual berlangsung, namun keterlibatan tersebut tidak bisa dijelaskan pola spesifik dan khusus. Tidak ada tugas tertentu yang ditentukan secara spesifik untuk peran tertentu dalam struktur kekerabatan. Setiap kerabat akan turut ambil bagian dalam ritual yang digerakkan secara otomatis tanpa peran spesifik khusus, dalam hubungan apapun dia dengan penyelenggara ritual. Keterlibatan seorang kerabat adalah

hasil dari kesepakatan keluarga, kedekatan keluarga, kemampuan ekonomi, dan kesediaan serta kerelaan untuk membantu.

Keterlibatan kerabat dalam ritual *katoba*, terutama ritual kolektif menjadi hal yang mutlak baik bagi keluarga dekat maupun keluarga jauh, bahkan dalam hubungan patronase sekalipun. Ketidakperdulian satu orang dalam ritual yang dilakukan kerabatnya akan menjadi catatan tersendiri dan biasanya orang tersebut akan mendapatkan cemoohan dari masyarakat terutama keluarga, bahkan bisa dianggap bukan bagian dari keluarga. Meskipun demikian, sangat jarang ditemui ada keluarga yang tidak perduli kepada kerabatnya dalam penyelenggraan hajat. Biasanya secara otomatis, masing-masing orang akan membantu dengan sukarela sesuai kemampuan masing-masing, baik dalam bentuk dana, pikiran, maupun tenaga. Bantuan-bantuan tersebut dilakukan sejak awal persiapan ritual hingga akhir pelaksanaan ritual, baik untuk pekerjaan-pekerjaan domestik maupun pekerjaan-pekerjaan di depan publik.

B.2. Fungsi Peran-Peran Aktif bagi Kohesi Sosial

Peran-peran aktif dalam ritual, baik perannya sebagai keluarga inti, sebagai pegawai *sara*, dan sebagai pendamping (*kafoghawi*) sebagaimana dijelaskan di atas memiliki signifikansi penting bagi keteraturan sosial dalam masyarakat. Ritual bukan hanya sebuah pementasan dan bukan pula ritual yang tanpa makna. Sebuah peran dalam ritual sengaja dihadirkan demi tujuan tertentu. Ia tidak hadir secara kebetulan tetapi sengaja diciptakan dan dihadirkan. Dalam *katoba*, peran-peran aktif tersebut diciptakan dan dihadirkan demi tujuan keteraturan sosial dalam masyarakat.

Anggota keluarga inti yang disebut imam dalam nasehat *katoba* dalam penjelasan tokoh-tokoh adat di Muna tidak hanya mengacu kepada peran-peran biologis dalam rumah tangga. Harris (1997: 261) menegaskan bahwa hubungan kekerabatan (*kinship*) adalah sebuah konsep *emic* dalam arti sebuah konsep yang dibangun secara kultur. Maka, harus bisa dibedakan antara sebutan ayah “father” secara kultur dengan seorang yang disebut “genitor” sebagai seorang ayah biologis.

Sebutan ayah bisa dirujuk oleh siapapun tidak hanya sang anak keturunan biologis.

Masyarakat melekatkan penyebutan ayah, ibu, kakak, adik, dan diri sendiri bukan hanya mengacu kepada ayah, ibu, kakak, adik biologis, tetapi mengacu kepada peran-peran sosial. Yang dimaksud dengan ayah dalam petuah *katoba* bukan hanya ayah biologis, yang disebut ibu bukan hanya ibu biologis, yang disebut kakak bukan hanya kakak biologis, dan yang disebut adik bukan hanya adik biologis. Siapapun orang tua laki-laki yang sebaya dengan ayah (*tapino dadino ama oomu itu*) disebut sebagai ayah dan diperlakukan pula sebagaimana memperlakukan ayah biologis. Siapapun orang tua perempuan yang sebaya dengan ibu (*tapino dadino ina oomu itu)* disebut sebagai ibu dan diperlakukan sebagaimana ibu biologis. Siapapun laki-laki maupun perempuan yang sebaya dengan kakak (*tapino dadino isa oomu itu)* disebut dan diperlakuan sebagai kakak biologis. Siapapun saudara laki-laki dan perempuan yang sebaya dengan adik (*tapino dadino ai oomu itu)* disebut dan diperlakukan sebagai adik biologis. Sama juga halnya bertemu orang yang sebaya dengan diri sendiri (*sangkenapi*) berarti memperlakukan sebagaimana diri sendiri.

Seorang tokoh adat, P LK memberikan penjelasan dengan kalimat yang diringkaskan sebagai berikut:

> "Siapapun orang tua adalah orang tuamu, di atas kamu adalah kakakmu, sebaya adalah dirimu dan di bawahmu adalah adikmu..."

Kata-kata yang dilisankan dengan menggunakan kata *lansaringino* memiliki dua makna sekaligus, yaitu makna denotatif *(intentional meaning*) dan makna konotatif (*extentional meaning*) (Swantz, 1970: 68). Makna denotatif adalah makna yang merujuk kepada apa yang terlihat atau merujuk kepada simbol itu sendiri. Ia merupakan makna sebagaimana adanya. Sementara makna konotatif merujuk kepada makna di balik apa yang terlihat.

Makna denotatif dari ajaran tersebut adalah pembelajaran kepada anak untuk memperlakukan ayah, ibu, kakak, dan adik biologisnya secara baik dengan cara menghormati, menghargai, dan menyayangi mereka. Kata-kata yang diucapkan imam untuk mematuhi, menghormati, menghargai, dan menyayangi kedua orang tua, kakak, dan adik adalah petuah yang menunjukkan makna sebagaimana adanya seperti itu. Sikap seorang anak kepada kedua orang tuanya hendaknya adalah takut, hormat, hargai, patuh (*omotehie, o-umadhatie, omankataoe, omasibhalae, ohindedeane, omaoloane, omoniniane*). Begitu halnya kepada kakak dengan bersikap takut, hormat, hargai, dan patuh (*omotehie, o-umadhatie, omankataoe, omasibhalae, ohindedeane, omaoloane, omoniniane*). Kepada adik, seseorang hendaknya bersikap menyayangi dan menghargai (*omoasiane, o-umadhatie, omasibhalae, ohindedeane, omaoloane, omoniniane*). Ajaran ini merupakan pembelajaran kepada anak untuk bersikap dan berperilaku sebagaimana yang disebutkan oleh kata-kata tersebut. Makna kata-kata yang dirujuknya adalah makna apa adanya kata-kata itu sendiri.

Selain makna denotatif, bagi masyarakat Muna teks nasehat tersebut juga mengandung makna konotatif. Konotasi makna yang dimaksudkan adalah bahwa penghargaan, penghormatan, dan kasih sayang tidak hanya ditujukan kepada keluarga biologisnya, namun juga semua orang yang sebaya atau seusia dengan keluarga biologisnya tersebut. Hal ini ditegaskan lewat ungkapan "*tapino dadino*" yang berarti orang-orang yang sebaya dengan (ayah, ibu, kakak, atau adik).

Dalam konteks pemahaman demikian baik dalam pemaknaan denotatif dan konotatif, anak memahami dan mengenal empat peran sosial sekaligus; peran ayah, ibu, kakak, dan adik. Implikasinya dalam hubungan sosial adalah di manapun berada, ia akan menjumpai sosok-sosok yang dekat dengan dirinya, sosok yang akan diperlakukannya sebagaimana figur biologis yang dimilikinya. Sehingga, ia dapat memperlakukan semua manusia; tua-muda, laki-laki dan perempuan,

dari golongan manapun sebagaimana kepatuhan, ketaatan, penghargaan kepada keluarganya sendiri.

Dalam narasi ritual, oleh imam anak dinasehatkan untuk memperlakukan setiap orang yang sama umurnya dengan ayah diperlakukan sebagai ayah. Begitu pula halnya dengan ibu, kakak, dan adik. Ayah atau yang sebaya dengan ayah harus ditakuti, dihormati, dihargai sebab ayah adalah wakil atau pengganti (*lansaringino*) Allah yang nyata. Ibu atau yang sebaya dengan ibu harus ditakuti, dihormati, dihargai sebab ibu adalah ibarat (*lansaringino*) Nabi Muhammad. Kakak atau yang sebaya dengan kakak harus ditakuti, dihormati, dihargai sebab kakak adalah ibarat (*lansaringino*) malaikat. Adik atau sebaya dengan adik harus disayangi sebab adik ibarat (*lansaringino*) mukmin seluruhnya. Orang-orang yang sebaya dengan kita (*sangkenapi*) dihormati, ditakuti, dihargai baik laki-laki maupun perempuan, tua maupun muda oleh sebab mereka seperti diri sendiri. Menggunakan kata simbolik *lansaringino, katoba* mengisyaratkan tidak hanya pesan moralitas sosial pada anak untuk bersikap dan memperlakukan sesama manusia dengan baik, tetapi juga moralitas teologis dalam mengajarkan konsep-konsep yang *sacred* dalam Islam.

Melekatkan peran-peran aktif dalam ritual dengan konsep-konsep sakral (*sacred*) dalam Islam bukan sesuatu yang kebetulan dan sederhana. Ia dilekatkan dengan harapan untuk berlaku sebagaimana rujukan pengibaratan yang diberikan kepadanya. Ritual sebagaimana dijelaskan Swantz (1970) menempatkan individu-individu pada kategori-kategori moral. Peran ayah memiliki kekuasaan sekaligus melindungi, sehingga kepatuhan kepada ayah diibaratkan kepatuhan kepada Allah. Sebagaimana Nabi, peran ibu adalah utusan atau penyampai titah sekaligus pula teladan kasih sayang. Sebagaimana malaikat, peran kakak adalah penjaga dan pengawal, dan sebagaimana mukmin adik adalah saudara yang mengharuskan rasa kasih sayang persaudaraan dalam iman.

Lewat peran-peran sosial dalam ritual, moralitas personal dan sosial dibangun dan dikuatkan sekaligus. Keluarga adalah miniatur

masyarakat dan kekuatan sebuah masyarakat ditentukan oleh moralitas keluarga di dalamnya. Keteraturan masyarakat berangkat dan diawali oleh keteraturan keluarga dan keteraturan keluarga dibangun di atas moralitas masing-masing individu anggota keluarga. Jika bangunan keluarga solid maka masyarakat akan menunjukkan kohesi sosialnya yang solid pula. Ritual *katoba* dalam hal ini mensublimasikan penghormatan dan penghargaan atas keluarga batih yang merupakan bangunan utama sebuah tatanan masyarakat. Penghormatan dan penghargaan terhadap keluarga batih ini menurut Mulder (1997: 10) menunjukkan penghormatan terhadap tata keteraturan masyarakat yang bersifat hirarkis, sebab menurutnya kateraturan ditentukan oleh moralitas orang-orang yang berperan di dalamnya. Jika bangunan moralitas keluarga baik, maka keteraturan dan stabilitas dalam masyarakat juga akan baik pula.

Begitu pula halnya dengan peran pegawai *sara* dan pendamping (*kafoghawi*) yang terus berlanjut sepanjang kehidupan anak. Peran-peran tersebut memiliki tugas untuk mengingatkan anak ketika perilakunya menyimpang dan berusaha meluruskannya kembali. Seorang imam, khatibi, ustadz atau guru agama, termasuk pendamping (*kafoghawi*) harus berlaku sebagaimana peran-peran penuntun dan pendamping yang semestinya. Peran-peran tersebut akan berjalan dengan baik jika ia terlebih dahulu menerapkan pada dirinya sendiri, sehingga pantas dan layak disebut sebagai penuntun (imam, khatibi, ustadz, guru agama) dan pendamping (*kafoghawi*).

Menjelaskan posisi peran-peran aktif dalam ritual *katoba*, tokoh adat P KB menegaskan bahwa:

> "Yang datang di situ tidak hanya imam, tetapi juga orang-orang tua. Yang bertanggung jawab adalah orang tua, tokoh-tokoh adat, pegawai *sara* jika ajaran *toba* tersebut dilanggar".

Peran-peran aktif dalam ritual, bahkan juga semua orang yang hadir dalam ritual dikatakan P SI sebagaimana fungsi saksi dan wasit dalam proses kehidupan anak. Merekalah yang seharusnya mengingatkan anak ketika perilakunya menyimpang dari norma

agama dan norma tradisi. Demikian pentingnya ritual ini dalam upaya mengawal perilaku anak dalam kehidupanya, tidak hanya karena ketinggian dan keluhuran ajarannya, akan tetapi juga karena banyaknya pihak yang menjadi saksi dan wasit bagi anak. Ia menjelaskan sebagai berikut:

> Jika *katoba* tidak ada lagi, maka peran-peran dalam *katoba* juga hilang. Kalau ia diganti bentuknya, maka peran juga bisa tidak sama lagi. Maka, kontrol masyarakat atas perilaku anak menjadi hilang pula. Tanggung jawab anak tidak lagi menjadi tanggung jawab masyarakat, tetapi hanya menjadi tanggung jawab keluarga.

Peran-peran yang terlibat dalam *katoba* sebagaimana penjelasan di atas bisa menjadi mekanisme kontrol moralitas dalam kehidupan anak. Konsekwensinya jika ritual ini hilang atau berubah bentuknya, maka kontrol sosial tidak lagi ada yang tinggal hanyalah kontrol personal.

Kehadiran peran-peran aktif dalam ritual tidak sekedar hadir secara fisik dalam ritual, tetapi juga setelah ritual, bahkan pada level inilah peran mereka dibutuhkan. Orang tua, anggota keluarga batih, pegawai *sara*, *kafoghawi*, bahkan seluruh yang hadir adalah peran-peran mutlak dan tidak mungkin tergantikan. Keberadaan mereka adalah keharusan yang memadatkan arti pentingnya ritual tersebut dalam masyarakat. Jika mereka tak ada, maka ritual akan pincang bahkan tidak akan terlaksana. Keberadaan mereka juga meniscayakan kewajiban-kewajiban tertentu yang semakin menguatkan pentingnya peran-peran tersebut dalam kehidupan anak. Oleh karenanya, kehadiran mereka menjadi hal yang mutlak. Hal ini menggarisbawahi bahwa kehadiran peran-peran aktif dalam *katoba* bukan sesuatu yang kebetulan. Mereka ada karena dianggap oleh masyarakat harus dan penting untuk dihadirkan.

Kedewasaan seorang anak merupakan tanggung jawab sosial, bukan hanya tanggung jawab orang tua anak tersebut. Kedewasaan seorang anak berhubungan dengan pertanggungjawaban individu

terhadap masyarakatnya dan juga masyarakat terhadap individu. Ini merupakan bentuk ketergantungan individu dan orang-orang di sekitarnya (Lewis, 1980: 90). Orang tua sebagai penanggung jawab utama berkewajiban menjelaskan dan meneruskan ajaran-ajaran *toba* (*wamano toba*) dalam kehidupan anak kelak. Pegawai *sara* dan *kafoghawi* memiliki tugas mengawal dan meluruskan perilaku anak jika menyimpang. Tugas mereka melekat bersama dengan peran mereka dimulai pada saat ritual dan diteruskan setelah ritual.

Peran-peran sosial dalam *katoba* mengisyaratkan dua rujukan makna, pertama adalah makna personal bagi anak yang menjalani *katoba*. Kedua adalah makna sosial bagi peran-peran aktif dalam ritual. *Katoba* tidak hanya diperuntukkan bagi anak secara personal, tetapi juga ditujukan secara sosial guna mengaktifkan kembali peran-peran tersebut dalam kehidupan sosial. Lewat keterlibatan peran-peran aktif dalam ritual, peran-peran sosial dalam masyarakat dikuatkan kembali sesuai fungsi sosial masing-masing. Dengan kehadiran peran-peran aktif dalam ritual semakin menegaskan bahwa *katoba* bukan hanya ritual personal, tetapi juga ritual kolektif yang dibalut oleh tanggung jawab sosial-kolektif. Kehadiran peran-peran aktif dalam ritual menegaskan bahwa ritual *katoba* adalah arena pertobatan dan pengislaman kolektif, tidak hanya anak sebagai subjek ritual, tetapi juga peran-peran aktif tersebut bahkan keseluruhan yang hadir dalam ritual.

Menjalankan fungsi sebagaimana peran-peran sosial yang disebutkan dalam ritual merupakan kesadaran yang sangat penting dalam masyarakat Muna. Peran-peran sosial dalam ritual berperan melanggengkan tradisi suci dalam masyarakat. Dalam konteks ini, ritual memperbaharui fungsi-fungsi dan hidup anggota masyarakatnya (Dhavamony, 1995: 183). Jika peran-peran tersebut dilakukan sesuai dengan tanggung jawab masing-masing akan mewujudkan satu bentuk solidaritas yang kukuh, sehingga dapat menjamin keteraturan sosial dan kedamaian dalam masyarakat. Ini dapat terwujud oleh sebab semua orang mampu menjalankan fungsinya sesuai perannya masing-masing dan bertanggung jawab

atas peran tersebut. Pentingnya *katoba* dalam masyarakat ditegaskan P SI sebagai berikut:

> Jika ajaran *katoba* ini dihayati oleh semua orang di Muna, maka tidak perlu ada polisi untuk menangkap para kriminal, sebab polisi itu sebetulnya ada dalam nurani manusia sendiri. Manusia hanya perlu menghayati keberadaannya, menghayati dan mengenal dirinya.

Dengan kesadaran tersebut, ajaran *katoba* seharusnya bisa menjadi pedoman atau filter dalam perilaku anak dalam hidupnya. Ritual dalam konteks ini menunjukan fungsinya sebagai kontrol sosial atas keberimbangan dalam masyarakat.

Dengan solidnya peran-peran dalam *katoba* akan mampu mewujudkan satu tanggung jawab sosial-kolektif lewat fungsi yang dimiliki masing-masing peran. Kehadiran peran-peran tertentu berikut wewenang dan tugas yang melekat secara moral pada peran-peran tersebut, konteks dan setting ritual secara keseluruhan menunjukkan satu potret keberagamaan yang penting dihadirkan secara solid. Representasi kehadiran dan keaktifan peran tersebut menuju pada satu kondisi, yaitu keislaman di Muna. Keislaman dalam masyarakat Muna dengan demikian penting untuk dialami, dihayati, dilakoni secara sadar dan aktif lewat kehadiran peran-peran aktif yang mewujudkan sebuah kohesi sosial yang utuh dan solid. Kondisi ini hampir sama dengan yang ditemukan oleh Liisa-Swantz (1970) dalam masyarakat Tanzania bahwa ritual dipercaya sebagai cara manusia mengalami keagamaannya sendiri. Dari itu, masyarakat mengekspresikan simbol-simbol pemahaman mereka tentang hidup lalu mewariskannya kepada generasi selanjutnya.

Ritual *katoba* sebagai ritual pengislaman karenanya meniscayakan terciptanya situasi keislaman yang terbangun secara bersama-sama, tidak hanya personal tetapi juga kolektif, di antara keluarga dan masyarakat secara keseluruhan. Ini adalah cara masyarakat mewujudkan manifestasi keberagamaan mereka sebagai muslim Muna. Sebagaimana ditegaskan Bell (1992: 23) bahwa ritual

menjembatani atau menghubungkan antara pemikiran (*thought*) dan aksi/praktis (*action*). Menjadi muslim bukan hanya narasi yang dilisankan, ia dikuatkan dengan aksi tindakan yang dilakukan pada saat ritual maupun setelah ritual. Aksi ritual tidak hanya dilakonkan oleh anak sebagai subjek ritual tetapi juga peran-peran aktif yang terlibat dalam ritual. Dengan demikian, keislaman adalah pelekatan identitas bukan hanya untuk status personal, tetapi juga keislaman yang dibangun secara bersama lewat pengaktifan kembali peran-peran sosial dalam ritual.

C. *Katoba*; Proses Menjadikan Manusia Rahasia

Ritual adalah cara masyarakat mentransfer hal-hal yang dianggap penting dalam hidup. Pengetahuan-pengetahuan diberikan, aturan-aturan ditetapkan, kewajiban dan tugas-tugas baru dibuat, peran-peran tertentu menempati posisinya masing-masing. Pengetahuan, aturan, kewajiban dan tugas dalam ritual membangun sebuah konsep moralitas yang dikonstruksi secara sadar oleh masyarakat. Ritual dalam hal ini menempati posisi sebagai bangunan moralitas yang dikonstruk oleh masyarakatnya dan diperuntukkan pula bagi masyarakatnya itu. Konstruksi moralitas dapat ditemukan dalam simbol verbal yang merupakan simbol utama, yaitu nasehat imam kepada anak. Dari simbol-simbol verbal dalam ritual dapat diidentifikasi konstruksi moralitas yang tercakup dalam beberapa hal, yaitu pertama, keseimbangan hubungan dengan tiga subjek (Manusia, Allah, dan alam); dan kedua, konsekwensi personal dan sosial pada anak. Konstruksi moralitas demikian dilakukan demi mewujudkan seseorang menjadi manusia rahasia. Jika anak mampu mengemban amanah yang diajarkan dalam *katoba*, maka ia akan menjadi manusia rahasia atau sebaliknya menjadi manusia sia-sia. Konstruksi moralitas tersebut akan diuraikan satu persatu.

C.1. Keseimbangan Hubungan Tiga Subjek (Manusia, Allah, dan Alam)

Nasehat yang diberikan imam pada anak sebagai petunjuk bertaubat (*isaratino toba*) berkaitan dengan tiga hal, yaitu hubungan manusia dengan Allah, hubungan manusia dengan alam semesta, dan hubungan manusia dengan sesamanya. Lewat ajaran ini, *katoba* hendak membangun satu pesan moralitas untuk menjaga keseimbangan hubungan horizontal manusia dengan manusia lain dan juga dengan alam sekitarnya dan hubungan vertikal manusia dengan Allah. Pesan moralitas ini hendak mengkonstruk keberimbangan antara hubungan sosial (*hablumminannaas*) dan hubungan teologis (*hablumminallah*).

C.1.1 Hubungan dengan Sesama Manusia

Hubungan manusia dengan sesamanya adalah salah satu ajaran moralitas dalam masyarakat Muna dan nilai moralitas ini menjadi petuah penting dalam *katoba*. Masyarakat memiliki konsep tertentu untuk menjelaskan konsep moralitas ini, yaitu *hakkunnaasi*. *Hakkunaasi* adalah hak asasi manusia atau hak yang dimiliki orang lain yang tidak boleh dilanggar. Melanggar atau merampas hak orang lain baik yang sepele ataupun yang berat adalah hal yang tabu dalam masyarakat.

Dalam mengajarkan *hakkunnaasi*, ada imam yang memberikan nasehat dalam bentuk petuah langsung dan ada pula dalam bentuk metafor dengan menggunakan bahasa-bahasa kiasan. Terkait dengan nasehat yang menggunakan metafor, nasehat dalam *katoba* juga secara khusus mengatur hubungan manusia dengan sesamanya secara umum, *hakkunaasi* juga mengatur hubungan pergaulan laki-laki dan perempuan. Persoalan hubungan kedua jenis kelamin ini agaknya selalu menjadi ajaran penting dalam pelaksanaan ritual-ritual inisasi dalam banyak kebudayaan. Hubungan laki-laki dan perempuan diatur dalam ritual dan dihubungkan dengan aturan-aturan seksualitas. Aturan seksualitas tersebut mulai diperkenalkan pertama kali dalam

ritual pubertas atau ritual inisiasi. Sebut saja misalnya ritual *jando* dalam masyarakat Buntú, Afrika Timur (Cory, 1948), ritual inisiasi dalam masyarakat Kaguru, Tanzania (Beidelman, 1997) atau ritual inisiasi dalam masyarakat Samo, Papua Nugini sebagaimana penelitian Shaw (1982). Ritual inisiasi dalam beberapa masyarakat mengatur seksualitas sekaligus menegaskan perbedaan gender antara laki-laki dan perempuan. Gender dan seksualitas adalah dua hal yang berhubungan dan tak dapat dipisahkan.

Dengan ritual, masyarakat membentuk karakter dan moralitas anggotanya secara tidak langsung. Pembentukan karakter dan moralitas tersebut didapatkan salah satunya lewat ritual *adulthood*. Ritual inisiasi anak dalam masyarakat Kaguru, Afrika Timur (Beidelman, 1997) adalah sebuah pendidikan kebudayaan (*cultural education*), sekaligus penegasan perbedaan sosial (gender) lewat pembedaan identitas person/individu antara laki-laki dan perempuan.

Ajaran-ajaran hubungan jenis kelamin antara laki-laki dan perempuan dalam beberapa kebudayaan ada yang dijelaskan secara gamblang, namun ada pula yang disebutkan dengan menggunakan metafor-metafor, baik dalam bentuk nasehat, mantra ataupun syair-syair nyanyian. Dalam masyarakat Muna, hubungan pergaulan laki-laki dan perempuan dijelaskan dengan banyak menggunakan metafor, termasuk dalam ajaran *katoba*. Seksualitas dalam masyarakat Muna menjadi hal yang perlu dikontrol dan ritual inisiasi menegaskannya baik secara tersurat maupun tersirat lewat metafor-metafor pembelajaran.

Dalam *katoba*, nasehat yang diberikan imam pada anak laki-laki akan berbeda dengan nasehat yang diberikan kepada anak perempuan. Dalam banyak penyelenggaraan ritual yang penulis saksikan, imam secara jelas menggunakan kalimat metafor yang berbeda untuk menjelaskan pada dua jenis kelamin yang berbeda tersebut. Beberapa ritual *katoba* yang penulis saksikan dan penjelasan para tokoh adat menegaskan satu pola pemberian nasehat pada anak laki-laki adalah larangan untuk melangkahi atau menginjak gundukan

ubi tatas, pepaya, jeruk atau mangga milik orang lain. Nasehat yang sering diberikan seperti misalnya "*koe mefindahi kokarawuna ghofano atawa gholeno labu, kobhakeno palolano atawa kobhakeno methawa"* artinya "Kalian tidak boleh menginjak tanaman ubi tatas, buah labu, tanaman terong atau ubi jalar orang lain". Sementara pada anak perempuan dinasehatkan untuk tidak memetik terong milik orang lain, seperti kalimat yang sering diberikan berupa "*koe meuta kobakeno palolano"* artinya "Jangan memetik terong orang lain"*.* Simbol-simbol yang disebutkan dalam nasehat imam tersebut merujuk pada simbol-simbol kelelakian dan keperempuanan. Ubi tatas, pepaya, jeruk atau mangga adalah simbol feminitas perempuan dan terong adalah simbol maskulinitas laki-laki.

Penulis juga mendapatkan pemberian nasehat *katoba* oleh imam dalam versi yang lain. Versi ini penulis dapatkan dalam catatan pribadi imam masjid Wuna. Dalam catatannya, sang imam menuliskan nasehat *katoba* untuk anak perempuan adalah larangan untuk menyerahkan tanaman pepaya, jeruk atau mangga yang sedang dijaganya sebagaimana berikut "*Kadekiho dua waane oomu nimesalono itu, bhae kadekiho dua alae oomu gholino sonigholino itu"* artinya "Jangan dulu menyerahkan pada orang yang memintanya dan jangan dulu mengambil uang pembelian tersebut". Laki-laki yang akan membelinya harus menanyakan lebih dahulu dan meminta izin kepada orang tuanya (*Ane ompu-mpu omegoli mefeenaghao deki nae nae amaku bhanae inaku. Nahumundagho kaawu amaku bhae ianaku itu naembalimo itu omegholi*) artinya "Jika kamu berniat untuk membeli, maka kamu harus menanyakan terlebih dahulu kepada orang tuaku. Jika mereka menyetujui maka kamu boleh membelinya"*.* Membeli (*omegholi*) dalam nasehat tersebut berarti melamar.

Tindakan melangkahi atau menginjak (*mefindahi*) adalah simbol tindakan mengganggu perempuan tanpa prosesi lamaran secara baik-baik atau mengganggu perempuan yang sudah menjadi milik orang lain. Tindakan memetik (*meuta*) adalah simbol tindakan mengganggu pasangan atau suami orang lain. Metafor yang disebutkan dalam

ajaran *katoba* merujuk pada simbol-simbol pergaulan laki-laki dan perempuan. Ajaran ini menunjukkan tata aturan moralitas dan etika sosial yang universal dan sangat tinggi nilainya. Dengan metafor tersebut, terkandung makna untuk tidak boleh mengganggu pasangan atau istri orang lain dan sebaliknya menganggu suami orang lain. Metafor menginjak atau melangkahi (*mefindahi*) menunjukkan makna memperlakukan dengan semena-mena tanpa prosesi lamaran pada orang tuanya.

Nasehat ini berhubungan erat dengan tata aturan dan langkah-langkah adat dalam perkawinan masyarakat Muna yang melindungi martabat dan kehormatan perempuan dan keluarganya. Kepada pihak laki-laki diharuskan menempuh tahap *kamata* (melihat calon istri) dan *fenaghuno tungguno karete* (mempertanyakan keberadaan si gadis apakah sudah ada yang melamar atau belum). Jika kedua proses ini mendapatkan izin dari orang tua, maka pihak laki-laki boleh mengajukan lamaran sehingga pernikahan bisa dilangsungkan. Sebaliknya, perempuan diajarkan untuk menjaga pula martabat diri dan keluarganya. Ungkapan "membeli pepaya, jeruk, mangga" (*moghane nae salo nae gholi bakeno kapaea, naegholi bhakeno lemo atawa nae gholi bhakeno foo*) dalam penjelasan imam masjid Wuna adalah kata-kata kiasan yang merujuk pada "melamar secara baik-baik". Makna dari metafor tersebut adalah anak perempuan harus menjaga kehormatannya sebagai perempuan sedemikian rupa sampai laki-laki yang ingin mempersuntingnya mengajukan lamaran dan disetujui oleh orang tuanya.

Metafor tanaman dan kebun saat ini mungkin tidak bisa dipahami anak dengan mudah, terutama anak-anak yang tinggal di kota. Mereka sudah tak lagi mengenal tanaman dalam kebun sebagaimana orang-orang tua dahulu. Anak-anak sekarang lebih banyak mengenal tanaman yang sudah jadi di toko-toko, sehingga tak lagi mengenal tanaman alami yang ditanam di kebun. Hal ini cukup disadari oleh beberapa tokoh ada Muna dan imam yang biasa memimpin *katoba*. Karena itulah, dalam beberapa ritual, beberapa

imam memberikan nasehat tentang etika pergaulan tidak lagi menggunakan metafor tanaman dan kebun, tetapi benda-benda modern yang dilihat dan disaksikan anak sehari-hari. Kebun adalah simbol *space* atau konteks pergaulan laki-laki dan perempuan, maka *space* itu kini disesuaikan secara kontekstual dengan dunia keseharian anak.

Imam masjid Wuna misalnya menyesuaikan petuah-petuahnya dengan menggunakan metafor yang dekat dengan keseharian anak. Hal ini dilakukan untuk memberikan pemahaman kepada anak secara lebih mudah. Untuk anak laki-laki, imam mengatakan bahwa:

> Jika bapak atau ibu sudah membelikan pensil atau pulpen yang baru maka tidak boleh digunakan sembarang untuk menulis di sembarang tanpa disuruh oleh guru di sekolah atau orang tua di rumah. Jika sudah sampai di sekolah maka pulpen tersebut dan disuruh pak atau ibu guru baru boleh menulis. Jika kamu sembarang coret-coretkan itu polpenmu, nanti dawatnya habis.

Untuk anak perempuan, imam menasehatkan "Jika sudah diberikan buku oleh bapak dan ibu, tidak boleh digunakan menuliskan sembarang yang bukan diajarkan dan tidak boleh juga *ko* biarkan bukumu dicoret-coret orang lain, *yah*!".

Buku adalah metafor bagi anak perempuan dan pena adalah metaphor bagi anak laki-laki. Simbol sekolah merujuk pada makna perkawinan. Pena merupakan simbol maskulinitas dan dawat dianalogikan kepada kemampuannya sebagai laki-laki. Sementara itu, buku merupakan simbol feminitas dan kehormatan yang harus dijaga. Metaphor-metapor tersebut adalah ungkapan untuk menjaga milik dan kehormatan sendiri dan juga menghargai milik dan kehormatan orang lain.

Begitu pula yang dilakukan oleh P AA ketika menasehatkan ajaran *hakkunaasi* pada anak tidak lagi menggunakan metaphor, tetapi menggunakan kata-kata yang dekat dengan kehidupan anak. Dalam nasehatnya, misalnya P AA menggunakan kalimat:

> Kalau disuruh mama atau bapak beli gula di warung kalau ada kembaliannya tidak boleh diambil *ya*, sebelum memberitahukan

> kepada mama atau bapak. Meskipun uang itu adalah uang orang tua kita tapi itu namanya berbohong dan itu dosa namanya, apalagi sama orang tua."

Ajaran-ajaran dalam *hakkunaasi* adalah sesuatu yang dekat dengan kehidupan anak sehari-hari. Metaphor yang digunakan imam bisa jadi simbolik, tetapi bahasa yang digunakan lekat dan dekat dalam keseharian anak; kebun, keladi, tanaman, pencil, pulpen, buku, sekolah, membeli gula, atau lainnya adalah hal-hal yang familiar dalam kehidupan anak. Pembelajaran ini sesuatu yang faktual tetapi sekaligus juga kontekstual dalam dunia pergaulan anak sehari-hari. Metafor atau simbol bahasa yang digunakannya dikenal dekat dengan anak dan nasehat pembelajarannya juga penting dan kontekstual dalam kehidupan anak pada masa kini, yaitu hubungan laki-laki dan perempuan. Pembelajaran ini bukan sesuatu yang mengawang-awang, ia ada dan hadir dalam hidup anak sehari-hari. Ritual *katoba* mengangkat dan melanggengkan pergaulan laki-laki dan perempuan dalam pembelajaran yang dialami anak dalam kehidupannya sehari-hari. Ritual dengan demikian merupakan cara masyarakat mentransfer pengetahuan, keyakinan, dan kepercayaan mereka tentang hidup kepada generasi penerus. Sebagai media transfer, ritual mengandung ajaran tentang nilai-nilai universal dan penting dalam masyarakat Muna.

Makna *hakkunnasi* demikian luas dipahami dalam masyarakat Muna. Setiap orang memiliki tafsir tersendiri dalam menjelaskan konsep ini. Akan tetapi berbagai tafsir tersebut tetaplah menggarisbawahi satu hal bahwa konsep ini menjadi satu aturan moralitas yang tabu untuk dilanggar. Pelanggaran akan hal ini akan menimbulkan kerugian bahkan bencana bagi pelakunya. P KM menjelaskan kepada penulis bahwa *hakkunaasi* sebagaimana yang dinasehatkan imam dalam *katoba* merujuk pada dua makna. Pertama, hak orang lain (hak *naas*/hak manusia) dan makna kedua adalah hak yang akan membuat celaka jika dilanggar (*naasi*/celaka).

Makna *hakkunnaasi* yang pertama adalah perbuatan-perbuatan yang berhubungan dengan perampasan hak asasi manusia. Seorang tokoh adat Muna, Bapak SI menjelaskan bahwa "Setiap manusia memiliki hak masing-masing. Jika satu pulau Muna berpenduduk 300 ribu orang, maka ada 300 hak dalam pulau Muna tersebut." Ia mendasarkan penjelasannya dengan mengutip salah satu doktrin hukum yang mengatakan bahwa "Kebebasan akan mati pada saat menabrak sesamanya kebebasan". Maka, hak seseorang sebagai manusia bukan hak mutlak jika hak tersebut sudah berbenturan dengan hak orang lain. Jika sesama hak tersebut berbenturan, maka yang akan timbul adalah perselisihan dan kekacauan dalam masyarakat. Maka makna sesungguhnya dari *hakkunnaasi* dalam versinya adalah kematian hak pada saat ia menabrak sesamanya hak.

Makna kedua mengindikasikan bahwa pelanggaran terhadap hak-hak orang lain dalam pandangan masyarakat Muna akan menimbulkan bencana atau kecelakaan. Menurut penjelasannya, kejatuhan seseorang ke dalam kehinaan dan kenistaan, bangkrutnya seseorang atau tiba-tiba terserang penyakit kronis atau mendapat musibah seketika diyakini sebagai akibat melanggar *hakkunaasi*. Penulis bertanya kepada P KB mengapa kemalangan yang menimpa seseorang dikaitkan secara langsung dengan *hakkunnasi*. Beliau menjelaskan bahwa:

> Orang-orang tua di Muna memiliki keyakinan bahwa dosa yang ditimbulkan oleh seseorang tidak mungkin akan dirasakan akibatnya oleh orang lain. Musibah yang menimpa suatu kampung tidak mungkin disebabkan oleh dosa masyarakat dari desa lainnya, sehingga tidak mungkin pula dirasakan oleh masyarakat desa lain. Maka seseorang akan menanggung akibatnya sendiri jika ia berani melanggar hak orang lain.

Ajaran *hakkunaasi* ini juga selalu merujuk pada ajaran *katoba*. Seorang imam di Lohia, P LI menjelaskan bahwa ajaran *katoba* sangat gamblang menuntun manusia untuk menjaga hak orang lain. Menurutnya, ada tiga kunci menjaga hubungan kemanusiaan, yaitu

menjaga ketersinggungan hati /perasaan, menjaga ketersinggungan pendengaran dan menjaga ketersinggungan penglihatan. Untuk menjaga tiga hal tersebut ia mengatakan bahwa:

> Sebelum berkata-kata hendaknya dipikirkan lebih dahulu, apakah itu akan menyinggung orang lain atau tidak. Begitu perkataan itu keluar maka ia menjadi hak pendengaran. Begitu pula halnya jika tidak baik perasaan orang lain sudah dicatat oleh Allah. Sebab Allah maha mendengar dan maha melihat perbuatan hamba-Nya. Alam dan seluruh isinya ikut menyaksikan perbuatan manusia. Orang-orang tua di Muna mengatakan bahwa kalau kita tidak meyakini Allah melihat kita, maka tetap ada udara yang melihat kita karena dengannyalah manusia hidup.

Penjelasan demikian dianalogikan P LI kepada konsep ihsan dalam Islam bahwa jika kita tidak melihat Allah maka Allah pasti akan melihat hamba-Nya. Dalam kondisi tersebut, tidak ada alasan sedikitpun untuk merampas atau melanggar hak orang lain, sebab jika ia melanggar maka konsekwensinya adalah kecelakaan atau musibah akan menimpa orang tersebut. Oleh sebab pentingnya *hakkunaasi* ini, maka seseorang yang melanggar ajaran *katoba* (*wambano toba*) bisa dikatakan ia melanggar *hakkunaasi*. Orang-orang yang merasa disakiti orang tersebut jika berdoa diyakini akan dikabulkan oleh Allah Ta'ala sebab termasuk doa orang-orang yang teraniaya.

Masyarakat Muna menggunakan konsep ini untuk menjaga moralitas sosial dalam masyarakat. *Hakkunaasi* menjadi sentral perilaku dalam menjaga tatanan kehidupan. Setiap hubungan antara satu dengan lainnya, interaksi, dan perilaku keseharian selalu dihubungkan dengan konsep ini. Ajaran *hakkunaasi* menjadi kata kunci dalam menjelaskan dan menegaskan pentingnya menjaga sikap dan perilaku kepada sesama manusia. Bagi banyak tokoh adat Muna, jika konsep *hakkunnaasi* ini dipahami dengan baik oleh setiap orang, maka masyarakat akan damai. Bapak SI menjelaskan bahwa dengan menghayati makna *hakkunaasi* ini tidak perlu ada polisi, KPK atau jaksa, sebab masing-masing orang menyadari haknya untuk tidak

berbenturan dengan hak orang lain. Dengan pemahaman dan penghayatan demikian, banyak orang-orang tua di Muna sangat hati-hati menjaga perilaku untuk tidak menyinggung perasaan orang lain, menjaga ketersinggungan penglihatan, dan pendengaran, ketersinggungan perkataan dan perbuatan sebagaimana yang diajarkan dalam *katoba*. Ketersinggungan hati sedikit saja menurut mereka akan menimbulkan bencana dan musibah.

C.1.2 Hubungan dengan Allah

Manusia sebagai hamba harus senantiasa menjaga sikap dan perilakunya oleh sebab manusia rentan berbuat salah dan dosa. Karena itulah jika manusia berbuat salah dan dosa ia diharuskan untuk bertobat. Pertobatan ini menjadi penting sebagai bagian dari penghambaan kepada Allah. Menjelaskan tentang kondisi ini, imam masjid Wuna menjelaskan bahwa sebagai hamba Allah, manusia harus senantiasa menjaga niat yang tidak baik dalam hati (*bhahi sonohala niatino dukuno lalo*), kata-kata atau ucapan yang tidak baik (*bhahi sonohala bhoasao*), dan perbuatan yang tidak baik (*bhahi sonohala feelino podiu*). Kesalahan hati, perkataan, dan perbuatan adalah tiga kata kunci yang menjadi sumber-sumber kesalahan manusia.

Dalam *katoba*, Allah ditempatkan sebagai pemilik hak dan kuasa untuk memutuskan menerima atau tidak ibadah ataupun permohonan ampun (taubat) seorang manusia. Dalam narasi ritual, imam Masjid Wuna memberikan nasehat sebagai berikut:

> *…Pedamo aitu isaratino toba. Tolughonu melateno nae manusia itu dososo, dofekakodoho, dofomiina. Popaaghao obhotusi (hakuno Allah Taala). Maanano; padakaawu dososo, padakaawu dofekakodoho, padakawu dofomiina bhae padakaawu dotobae, padakaawu dosahadhaitu, doghoromo wuto nae Allah Taala. Sababuno, ampomo wutono Allah Taala semie-mieno sobhotusino nitobaghao ini nafoamponi bhae pae nafoamponi.*
>
> Artinya adalah:
>
> …Begitulah petunjuk bertobat itu. Tiga perkara terletak pada manusia, yaitu menyesali kesalahan, menjauhi kesalahan yang

> sudah dilakukan, meniadakan keinginan melakukan kesalahan yang sama atau kesalahan baru. Perkara keempat adalah memutuskan (yang menjadi hak Allah semata). Artinya setelah menyesali, menjauhi, dan meniadakan dan setelah mengucapkan taubat dan mengucapkan syahadat, diserahkanlah diri kepada Allah SWT, sebagai satu-satunya hak yang memutuskan apakah menerima atau tidak menerima taubat ini.

Nasehat tersebut menjadi salah satu ajaran tentang tata cara bertobat. Dalam nasehat tersebut dikatakan bahwa setelah manusia melakukan langkah-langkah pertobatan sebagaimana yang diajarkan kepadanya, maka keputusan diterima tidaknya pertobatan tersebut diserahkan kepada Allah. Allah adalah satu-satunya pemilik kuasa dan hak untuk memutuskan hidup hamba-Nya, termasuk apakah Dia menerima taubat hamba-Nya ataukah tidak. Konsep ini disebut dengan *botuki* atau hak/kuasa memutuskan. Allah memiliki kekuasaan atas ciptaan-Nya. Jika manusia melakukan kesalahan dan dosa, ia diharuskan untuk selalu bertobat. Manusia memiliki kewajiban untuk memohon ampun atas kesalahan dan dosa yang dilakukannya. Hanya Allah-lah yang memiliki hak penuh untuk memberikan pengampunan atau tidak.

Allah menjadi satu-satunya kuasa memutuskan sesuatu. Maka, jika manusia melakukan kesalahan dan dosa kepada sesamanya atau kesalahan perlakuan kepada alam di mana ia tinggal, ia harus meminta maaf. Setelah itu ia diharuskan untuk bertaubat memohon ampun dan mengembalikan semua pertobatannya kepada Allah SWT. Kesalahan dan dosa yang berhubungan kepada manusia diisyaratkan untuk meminta maaf terlebih dahulu kepada manusia yang disakiti, lalu menyerahkan dan meminta ampun kepada Allah, begitu pula dengan kesalahan perlakuan kepada alam. Di atas semua komunikasi dan interaksi yang dilakukan oleh manusia, Allah menjadi tujuan utama dan akhir dari semua keputusan hidup.

C.1.3 Hubungan dengan Alam

Manusia bukanlah satu-satunya makhluk ciptaan Allah yang memiliki hak hidup di dunia ini. Seluruh ciptaan Allah yang lain dalam masyarakat Muna juga harus diperlakukan dan dihormati secara baik, termasuk perlakuan dan penghargaan kepada alam sekitar. Manusia membutuhkan alam sekelilingnya untuk membuatnya terus hidup dan berkembang biak. Penghargaan dan penghormatan masyarakat Muna terhadap alam sekelilingnya ditunjukkan dalam kepercayaan dan dalam tindakan. Masyarakat percaya bahwa alam menjadi sumber kehidupan manusia dan dapat membantu manusia mengelola kehidupannya. Petani/peladang dan pelaut membutuhkan tanda-tanda alam untuk menentukan kapan waktu yang tepat untuk menanam atau memanen. Alam membantu sang nelayan untuk menentukan arah angin dan kapan saat yang tepat untuk melaut. Dekatnya masyarakat dengan tanda-tanda alam menyebabkan mereka juga meyakini bahwa keberuntungan dan kemalangan dalam masyarakat khususnya pada masa lalu juga dapat dibaca dari tanda-tanda alam.

Tidak hanya itu, pengangkatan raja-raja di Muna pada masa lalu dipercayai membutuhkan restu alam dengan tanda-tanda khusus yang mengiringi pengangkatan atau penghentiannya. Jika seorang raja direstui oleh alam, maka tanda-tandanya akan muncul bersamaan dengan upacara pelantikannya. P SI menjelaskan bahwa ada empat tanda seorang raja direstui adalah munculnya ikan *kosongkakuni* (sejenis ikan berwarnah kuning di perairan Muna), bunga padma (*kamba wuna*), bambu tolang tanpa ruas (*tombula*), dan tempat air (*tobitoinda*). Benda-benda tersebut dalam keseharian menurutnya sangat jarang ditemukan dan hanya akan ada dan bisa ditemukan dalam kesempatan tertentu, seperti menjelang pelantikan seorang raja.

Dengan penghargaan dan penghormatanya kepada alam sebagai ciptaan Allah, masyarakat memiliki ritual khusus dalam mengelola alam yang disebut dengan ritual *kaago-ago, katumbu* dan *katisa*.

Dalam mengolah alam, masyarakat Muna juga memiliki cara tersendiri untuk menghormati dan menghargai alam dengan cara yang bijak, yaitu praktek *kabhelai*. Setiap akan membuka kebun, para orang tua di Muna akan memperlakukan pepohonan dalam kebun tersebut dengan cara yang etis dan santun. Orang-orang tua di Muna biasanya akan menorehkan pisau di sebuah pohon yang paling besar di lokasi kebun tersebut. Torehan pisau disebut sebagai praktek *kabhelai*. Cara ini dilakukan untuk meminta izin dari makhluk-makhluk yang sudah lebh dahulu menunggui lokasi tersebut boleh atau tidaknya diizinkan untuk membuka kebun. Tiga hari berikutnya atau paling cepat sehari berikutnya, dia akan datang lagi untuk melihat kebun tersebut. Jika tidak terjadi sesuatu yang membahayakan, maka pertanda mereka diizinkan untuk berkebun di tempat tersebut. Sebaliknya, jika terjadi sesuatu yang membahayakan misalnya keluarga sakit atau tiba-tiba tertimpa musibah, maka itu dianggap sebagai pertanda alam belum mengizinkan. Orang tua biasanya akan membacakan doa di tempat tersebut dengan membuat *haroa* dan meminta kerelaan agar diizinkan untuk bisa berkebun. Bapak SI, seorang tokoh adat menjelaskan bahwa:

> Orang kalau mau potong pohon di hutan *dipopanga* dulu, dimintai kerelaan. Itu bukan berhala itu dalam rangka menjalankan ajaran *toba*, karena semua adalah ciptaan. Hak apa kita mau sewenang-wenang pada ciptaan Tuhan. Orang Muna tidak akan sembarang memperlakukan segala mahkluk ciptaan Tuhan karena ia ingat *tobanya*. Karena ingat *tobanya* inilah orang Muna tidak akan sembarang melanggar *hakkunaasi*, perbuatan melawan hukum. Dia tidak akan sembarang melaksanakan *botuki*, karena itu hanya milik Allah. Mutilasi kepada sesama manusia, kepada hewan, kepada tumbuhan adalah dosa karena kita merampas hak Allah karena hanya dia satu-satunya yang berhak untuk *botuki.*

Cara melukai (*kabhelai*) pohon dimaksudkan masyarakat untuk meminta kerelaan (*popanga*) pohon tersebut. Ini yang disebut P SI sebagai cara menghargai ciptaan Allah. Perlakuan yang menghargai

ciptaan berhubungan dengan keyakinan masyarakat Muna tentang ajaran *katoba* untuk menghargai manusia dan alam sekitarnya. Praktek tradisi ini diyakini bukanlah tindakan menyembah berhala atau syirik. Ia adalah manifestasi dari ketaatan kepada Allah dengan cara menghargai ciptaan-Nya. Selain praktek *kabhelai*, masyarakat Muna juga memiliki kearifan lokal (*local wisdom*) dalam bentuk kepercayaan terhadap *falia* yang dilakukan dengan cara menjaga perilaku dalam berkata-kata atau bersikap ketika berada di tempat yang dianggap keramat (angker) atau berada dalam sutuasi tertentu.

Demikian pentingnya penghormatan dan penghargaan kepada alam, sehingga perlu diajarkan pula dalam ritual *katoba*. Nasehat imam untuk menghargai alam lingkungan menjadi satu ajaran yang menjadi satu dengan nasehat tentang hubungan laki-laki dan perempuan. Pergaulan laki-laki dan perempuan dinasehatkan imam dengan menggunakan metafor. Sebuah simbol boleh jadi merujuk kepada makna yang lain, akan tetapi tidak menutup kemungkinan yang dimaksudkan adalah sebagaimana adanya demikian. Simbol-simbol dalam ritual bisa jadi mengandung makna denotatif dan konotatif sekaligus (Swantz, 1970: 68).

Penulis mencatat sebuah kalimat imam untuk anak laki-laki dalam satu kesempatan ritual yang berbunyi: "Jika kalian berjalan di tengah kebun, jangan sekali-sekali melangkahi ubi tatas orang lain". Kalimat lain diberikan untuk anak perempuan: "Jika kalian berjalan di dalam kebun, jangan sekali-sekali memetik terong milik orang lain". Kalimat-kalimat yang diberikan imam pada anak memiliki dua makna, yaitu makna tersurat (denotatif) dan makna tersirat (konotatif). Makna kalimat di atas boleh jadi memang adalah metafor yang menunjuk pada makna yang lain (konotatif), tetapi masyarakat juga meyakini bahwa makna tersebut tidak hanya bermakna simbolik tetapi juga apa adanya seperti itu (denotatif).

Secara tersurat, petuah yang diajarkan imam memberikan pembelajaran untuk tidak memperlakukan tanaman secara semena-mena. Imam mengajarkan jika melangkah di kebun orang lain tidak

boleh menginjak dan harus menyingkirkan terlebih dahulu tanaman yang menghalangi. Jika berkehendak untuk memetik, hendaklah meminta izin terlebih dahulu kepada pemiliknya dan memetiknyapun dengan cara yang baik, tidak merenggutnya begitu saja. Jika memperlakukan tanaman dengan menginjak atau memetik seenaknya, maka dikhawatiran tanaman akan rusak dan akan menyinggung perasaan pemilik kebun atau pemilik tanaman tersebut.

Imam Masjid Wuna memberikan penjelasan bagaimana semua unsur-unsur alam di dunia ini seharusnya diperlakukan secara baik. Ia menjelaskan sebagai berikut:

> …*Osau itu animina bhae faraluuno, mina naembalia dopoka lako-lako anea. Okakoo itu, animina bhae faraluuno,mina naembalia dopoka bhotu-botu anea. Okontu itu, animina bhae faraluuno,mina naembalia dopokapando-pando anea. Owite itu animina bhae faraluuno,mina naembalia dopokaseli-seli anea. Ooe itu animina bhae faraluuno,mina naembalia dopokaoe-oe anea. Oifi itu animina bhae faraluuno,mina naembalia dopokaifi-ifi anea...*

Artinya adalah:

> …Kayu jika tidak dipergunakan, tidak diperkenankan untuk dipotong-potong sembarangan. Tali, jika tidak digunakan tidak diperkenankan untuk diputus-putuskan. Batu, jika tidak dipergunakan tidak diperkenankan untuk dilempar-lemparkan. Tanah jika tidak digunakan tidak diperkenankan untuk digali sembarangan. Air jika tidak digunakan tidak diperkenankan untuk dialir-alirkan sembarangan. Api jika tidak dipergunakan tidak diperkenankan dinyalakan sembarangan… (Tulisan tangan Imam Masjid Wuna tentang prosesi *katoba*)

Elemen-elemen yang disebutkan dalam petuah tersebut adalah unsur-unsur alam yang dekat dengan kehidupan manusia; kayu, tali, batu, tanah, air, api. Unsur-unsur ini juga dipercayai menjadi unsur-unsur yang membentuk terciptanya manusia dan unsur-unsur tersebutlah yang membantu kehidupan manusia selanjutnya. Orang-orang tua di Muna pada masa lalu sangat dekat dan menghormati alam

tempat mereka tinggal. Hal ini ditegaskan Imam Masjid Wuna yang mengatakan bahwa guru besar manusia adalah alam semesta. Itulah sebabnya orang-orang tua di Muna sangat dekat dan mampu membaca tanda-tada alam, bahkan mereka sangat tergantung dan terbantu dengan tanda-tanda yang diberikan alam kepada mereka.

Petuah untuk menghargai dan menghormati alam sekitar sebagaimana di atas menunjukkan pembelajaran moralitas alam yang sangat luhur. Ajaran yang ditegaskan dalam *katoba* bagi para tokoh adat dan para imam adalah pembelajaran untuk memperlakukan alam sekitar dengan cara yang baik. Ajaran ini menegaskan nilai-nilai ekososial yang demikian tinggi dalam masyarakat Muna.

Hubungan manusia dengan Allah, dengan sesama manusia, dan dengan alam sekitarnya menunjukkan pentingnya menjaga keberimbangan dalam kehidupan manusia. Manusia perlu menjaga hubungan dengan sesama manusia karena ia adalah makhluk yang rentan melakukan kesalahan. Kepada alam sekitarnya, manusia menghormati dan menghargai sebagai jalan menghargai sesama makhluk ciptaan Allah SWT. Manusia juga harus menjaga perilakunya agar tidak melanggar larangan Allah. Selanjutnya, ia berserah diri dan bertobat kepada Allah sebagai satu-satunya pemilik hak kemanusiaan dan pemilik hak bagi dikabulkan dan tidak dikabulkannya tobat manusia. Hal ini merupakan ajaran keberimbangan antara nilai dan kepentingan sosial-kemanusiaan, alam semesta dan nilai teologis-ketuhanan. Jika diterjemahkan dalam pemahaman keagamaan, maka keberimbangan tersebut dicapai dalam dua hal sekaligus, keberimbangan antara hubungan vertikal dengan Allah melalui *habluminallah* dan hubungan horisontal dengan sesama manusia dan alam (*habluminanaas)*.

Hal ini menegaskan pentingnya hubungan sosial dan hubungan teologis yang seimbang dalam hidup manusia. Memelihara hubungan baik dengan Allah meskipun dilakukan siang dan malam tanpa putus, tak akan ada artinya jika dosa-dosa terhadap sesama manusia juga dilakukan tanpa putus. Allah adalah pengendali pertobatan seseorang,

tetapi penyerahan keputusan kepada Allah dilakukan setelah dimohonkan maaf kepada sesama manusia. Keimanan teologis dalam masyarakat Muna akan dicapai setelah lebih dahulu mencapai keimanan sosial. Hal ini menunjukkan bahwa masyarakat Muna menekankan hubungan yang imbang antara komunikasi dengan manusia, dengan alam, dan dengan Tuhannya, sebuah keberimbangan hubungan sosial dan hubungan teologis sekaligus.

C.2. Konsekwensi Personal dan Sosial

Ritual inisiasi menegaskan pentingnya status anak dalam masyarakat, sekaligus melambangkan betapa rentannya peralihan status dari seorang bocah menjadi remaja. Karena sifat rentannya, seorang anak dianggap perlu diantarkan melewati pintu gerbang keremajaannya. Setiap individu menempati satu status tertentu dan penting dalam struktur masyarakat (Saifuddin, 2005: 157), begitu pula dengan status seorang anak. Status ini menempatkan posisi anak menjadi penting sebagai bagian yang dapat membentuk struktur masyarakat yang teratur. Melalui ritual, keberadaan status seorang anak ditegaskan secara sosial, juga menegaskan pelepasan seorang anak dari kehidupan yang tidak aktif menjadi aktif secara sosial (Radin, 1957), dengan adanya tanggung jawab untuk menjaga perilakunya dengan baik dalam pergaulan keluarga maupun masyarakat.

Dalam ritual, masyarakat menetapkan konsekwensi-konsekwensi tertentu setelah anak menjalani ritualnya. Konsekwensi-konsekwensi tersebut menyokong konstruksi moralitas yang sudah lebih dahulu dibangun lewat pengetahuan-pengetahuan tradisi dan agama. *Katoba* sebagai ritual perubahan status memiliki konsekwensi-konsekwensi tertentu terkait dengan status baru anak. Ritual merayakan status baru dan meniscayakan kewajiban baru pula. Dalam ritual inisiasi, seorang anak diberikan hak dan tanggung jawab secara penuh oleh masyarakatnya, baik secara sosial, religius maupun administratif (Dhavamony, 1995: 198). Ritual mengantarkan seseorang meninggalkan status lamanya dan memperoleh status baru.

Ada dua bentuk konsekwensi pada anak setelah menjalani *katoba*, yaitu konsekwensi personal dan konsekwensi sosial.

C.2.1 Konsekwensi Personal

Konsekwensi personal terkait dengan hal-hal yang harus dilakukan anak yang berhubungan dengan dirinya secara personal. Personal adalah tanggung jawab individu dan konsekwensi yang tidak dilakukan pada level ini akan berakibat pada dirinya pribadi pula. Dengan demikian, konsekwensi personal adalah hal-hal yang berhubungan dengan dirinya sendiri, kepentingannya sendiri. Sifat personal ini akan membawa dampak personal pula terhadap harga diri dan kehormatan diri pribadi.

Konsekwensi personal setelah anak menjalani *katoba* adalah ia tidak diperkenankan untuk telanjang di depan orang lain termasuk orang tua dan saudaranya sendiri. Jika ia masih bertelanjang setelah menjalani *katoba*, maka ia diwajibkan untuk menjalani *katoba* ulang. Penulis menjumpai satu kasus di Kecamatan Tongkuno, di mana seorang anak laki-laki menjalani *katoba* sebanyak dua kali. Menurut orang tuanya, *katoba* yang dijalani sang anak laki-laki tidak mengubah perilaku sang anak. Ia tetaplah nakal dan juga masih bertelanjang di depan orang lain. Ituah sebabnya, orang tuanya merasa perlu untuk menyelenggarakan *katoba* ulang bagi anaknya tersebut. Lagi pula menurut orang tuanya, ketika pertama kali menjalani *katoba*, sang anak laki-laki masih berusia enam tahun sehingga ia belum menyadari akibat apapun dari perbuatannya. Kasus-kasus yang sama banyak ditemukan pula dengan cerita dan alasan yang sama pula.

Katoba yang dilangsungkan ketika anak berada dalam usia pubertas atau akil baligh dilakukan dengan maksud tertentu. Pada usia tersebut anak sudah bisa menjaga dan menghargai dirinya. Ketelanjangan dalam masyarakat Muna adalah pertanda kekanakkan. Ketelanjangan yang vulgar merupakan pertanda hilangnya kesadaran diri dan harga diri. Ketelanjangan yang frontal dan liar juga adalah representasi dari lepasnya martabat diri. Martabat diri berhubungan erat dengan kesucian diri. Orang yang menyadari kesucian dirinya

akan menjaga hal-hal yang akan menurunkan martabat diri dan kualitas kesucian dirinya di hadapan orang lain. Oleh sebab itu, jika anak masih saja bertelanjang setelah *katoba*, ia dianggap masih anak kecil, belum bisa berpikir dewasa, dan belum tahu menjaga harga dirinya. Karena itulah ia harus menjalani *katoba* ulang pada usia biologis dan mentalnya sudah memahami akibat-akibat perbuatannya.

C.2.2 Konsekwensi Sosial

Konsekwensi sosial adalah hal-hal yang berhubungan dengan masyarakat secara sosial. Masyarakat yang menetapkan hal-hal yang harus dilakukan dan tidak harus dilakukan seseorang. Masyarakat pulalah yang menetapkan aturan-aturan tertentu yang harus dipatuhi. Sifat sosial sebuah konsekwensi dilihat dari asal penetapan aturan tertentu dari masyarakat, ditujukan kepada anggota masyarakat, dan berdampak pula secara sosial di masyarakat. Oleh karena sifatnya sosial, maka dampak yang dihasilkanpun akan berakibat secara sosial, meskipun secara personal anak sudah lebih dahulu merasakan dampaknya. Jika seeorang bisa melaksanakan dengan baik aturan-aturan tersebut, maka akan berdampak baik bagi keteraturan sosial dan secara otomatis berdampak baik pula secara personal bagi individu yang bersangkutan. Sebaliknya, jika aturan-aturan yang sudah digariskan tidak bisa dilaksanakan seseorang, maka akan berdampak tidak baik pula bagi keteraturan sosial.

Ritual *katoba* adalah ritual inisiasi kedewasaan anak. Kedewasan yang dimaksud adalah kedewasaan secara budaya dan agama. Kedua kategori ini memiliki indikator kedewasaan yang kurang lebih sama. Anak disebut dewasa adalah anak yang mengetahui dengan baik perbuatan baik dan buruk dan mampu bertanggung jawab atas perbuatan tersebut. Dewasa secara tradisi adalah lisensi untuk memperoleh pengetahuan tentang tradisi Muna. Seorang yang dewasa dalam masyarakat Muna berarti ia sudah diperkenankan untuk berguru kepada orang tua untuk mempelajari doa-doa guna melindungi diri. Sementara itu, dewasa dalam Islam adalah lisensi untuk melaksanakan ajaran-ajaran normatif Islam.

Seorang yang sudah dianggap dewasa dalam Islam memiliki kewajiban untuk menjalankan syari'at Islam secara lebih serius.

Kedewasaan secara Islam yang didapatkan sejak masa akil baligh mengharuskannya untuk menjalankan kewajiban agama sebagai seorang muslim. Setelah mengucapkan syahadat, seseorang memperoleh status sebagai seorang muslim. Status ini membawa konsekwensi hak dan kewajiban sebagai seorang muslim pula. Ikrar tidak semata pengucapan lisan, ikrar meniscayakan sebuah konsekwensi untuk menjalankan ajaran normatif Islam. Dalam ritual, anak tidak hanya dituntun mengucapkan syahadatnya, tetapi juga diberikan nasehat yang terkait erat dengan hal-hal dan kewajiban-kewajiban yang harus dilakukan anak sebagai seorang muslim. Kewajiban-kewajiban tersebut meliputi pengetahuan tentang tata cara bersuci (*kaalano oe*), kewajiban untuk mengaji Al Qur'an, sholat lima waktu, puasa ramadhan, membayar zakat, serta perbuatan-perbuatan yang wajib dilakukan dan yang harus dijauhi (*nemotehi bhe nemokado*). Kewajiban-kewajiban tersebut merupakan konsekwensi sosial dari anak setelah menjalani *katoba*. Dengan demikian, *katoba* menjadi lisensi bagi anak untuk menjalankan ajaran normatif Islam secara lebih bertanggung jawab.

Pada masa lalu ketentuan ini sangat ketat, seorang anak tidak bisa mengaji atau memegang Al Qur'an sebelum dia menjalani *katoba*. Sebelum menjalani *katoba* anak dianggap belum suci, bahkan ia dilarang untuk menyentuh Al Qur'an. Mengaji Al Qur'an merupakan sesuatu yang sangat berat. Bapak SI seorang tokoh adat Muna menceritakan pengalamannya dulu ketika masih kecil ia belajar mengaji:

> Ketika kecil dulu saya diharuskan untuk mengaji kepada guru dan mengajinya itu sangat berat. Sebelum mengaji murid-murid harus berwudhu lebih dahulu. Ketika mengaji, para murid harus berkonsentrasi penuh kepada Al Qur'an dan tak boleh menoleh ke kiri atau ke kanan. Di belakang lehernya kita, ditaruh satu biji kemiri. Itu untuk menjaga agar kita tidak goyang-goyang dan

> tidak *ricu*. Kalau kemirinya jatuh, guru akan menegur atau bahkan menampar kita punya muka. Oh itu dulu berat sekali, tidak sama dengan sekarang. Makanya orang yang pintar mengaji dulu itu dianggap terhormat dan bisa menduduki jabatan pegawai *sara* di Muna.

Kedudukan guru mengaji yang sangat dihormati dan beratnya pengajaran Al Qur'an yang begitu berat cukup beralasan mengingat pada masa lalu, guru mengaji dan paham soal agama masih sangat jarang. Di samping itu, mengaji Al Qur'an dianggap sebagai hal yang sangat berat, langka dan sakral, sehingga untuk mempelajarinya membutuhkan persyaratan-persyaratan khusus.

Bahkan ketika seorang anak sudah boleh mengaji Al Qur'an meskipun ia telah menjalani *katoba* jika ia belum khatam, maka ia tidak boleh mengaji untuk acara-acara dalam kampung, seperti dalam upacara kematian. P DL menceritakan ketika kakak beliau meninggal dunia, ada beberapa anak yang ikut membaca Al Qur'an di rumah duka dan dilarang bahkan dimarahi oleh seorang tua karena dianggap belum khatam baca Al Qur'an. Menurut para orang tua, menjalankan syariat Islam untuk diri sendiri saja belum tamat, bagaimana bisa anak-anak tersebut mau mengaji untuk orang lain.

Dalam *katoba*, anak juga diajarkan tentang tatacara bersuci (*kaalano oe*). Pembelajaran ini terkait dengan ajaran tentang istinja' yang menjadi pembelajaran pertama tentang thoharoh (bersuci) dalam Islam. Ajaran bersuci ini di antaranya adalah macam-macam air yang bisa mensucikan dan yang tidak bisa mensucikan, tata cara membersihkan diri, seperti wudhu, setelah buang air besar dan kecil, dan sebagainya. Bahkan dalam beberapa prosesi *katoba* juga diajarkan pengetahuan tentang fungsi masing-masing jari tangan ketika membersihkan diri setelah buang air kecil dan buang air besar. Ini menjadi landasan pengetahuan pertama tentang bersuci. Mengutip keterangan yang diberikan seorang tokoh adat dan agama di Muna, P AA mengatakan bahwa "Wudhu tanpa membersihkan diri (*cebok*), maka wudhunya tidak sah. Wudhu berdiri di atas istinja' dan ia

menjadi prasyarat bagi kesucian diri selanjutnya." Oleh sebab itu, maka istinja' dalam hal ini menjadi dasar atau landasan kesucian bagi seseorang.

Pengetahuan-pengetahuan agama yang diajarkan dalam ritual menjadi hal yang wajib dilakukan setelah ritual. Ritual *katoba* menetapkan batas dan perbedaan antara status yang berbeda, sebelum dan sesudah menjalani ritual. Sebagaimana dijelaskan Crocker (dalam Shaughnessy, 1973: 50) bahwa ritual tidak hanya menjelaskan sesuatu tetapi juga melakukan berbagai hal, sebagaimana halnya ia bisa mengubah satu musim ke musim berikutnya, mengubah seorang anak laki-laki menjadi lelaki dewasa, dan mampu menyembuhkan penyakit seseorang. Sebelum ritual, seorang boleh jadi menjalankan ajaran agama sebagai kebiasaan, akan tetapi setelah ritual seorang anak menjalankan ajaran agama dan tradisinya sebagai hal yang wajib.

Setelah menjalani *katoba*, anak memiliki kewajiban dan konsekwensi secara sosial dan religius. Secara sosial, ia diharuskan bertanggung jawab dan mampu mengontrol perkataan dan perbuatannya. Sementara secara religius, anak diharuskan mempelajari dan melaksanakan ajaran normatif Islam secara bertanggung jawab. Jika sebelumnya anak melakukan kesalahan dan tidak menyadari sebagai sebuah kesalahan, serta tidak pula memahami akibatnya, maka *katoba* merupakan lisensi bagi pengakuan secara sosial dan religius bahwa anak tersebut sudah harus bertanggung jawab atas akibat perbuatan apapun yang dilakukannya.

Hal ini menunjukkan bahwa ritual *katoba* bukan semata pubertas natural-biologis, tetapi juga ritual pubertas sosial, bahkan inisiasi kedewasaan religius sekaligus. Tujuan ritual inisiasi dilakukan untuk menandai dan merayakan transisi status dari kanak-kanak menuju remaja bahkan dewasa (Arbuckle, 1982: 230) dan kematangan religius (Dhavamony: 1995: 191). *Katoba* yang dilaksanakan pada usia pubertas lebih cenderung bersifat sosial-

religius daripada biologis. Ritual ini dilaksanakan rata-rata pada masa pubertas anak, meskipun ada pula yang melaksanakan sebelum atau bahkan sesudah usia pubertas. Bagaimanapun, ia lebih menekankan pada aspek sosialnya bukan pada perubahan natural-biologisnya. Pubertas biologis dalam ritual dikuatkan dengan pubertas sosial, sehingga pubertas dalam masyarakat Muna bukan hanya perubahan biologis tubuh, tetapi juga perubahan sosial yang mengikutinya.

Perubahan fisik-biologis dalam ritual ditandai dengan simbol-simbol fisik yang secara sederhana berupa gerakan melewati ambang pintu (*threshold*), sementara perubahan sosial ditandai dengan perubahan status, identitas, tanggung jawab, dan kewajiban baru (Muir, 1997). Masyarakat menetapkan aturan-aturan tertentu, peran-peran tertentu, tindakan-tindakan tertentu, dan kewajiban-kewajiban tertentu dalam ritual. Kedewasaan yang ditandai dengan perubahan status bukan semata pertumbuhan dan perubahan fisik. Ritual *katoba* dilaksanakan dalam kesiapan fisik dan kesadaran kedewasaan seorang anak. Ia diharapkan memiliki kesadaran pula atas tanggung jawab baik secara individu maupun sosial, dalam tradisi dan agamanya. Dalam ritual, ia sungguh-sungguh mengalami agamanya, menghayati agamanya dan akhirnya setelah ritual ia diharapkan dapat mempertanggungjawabkan perilakunya secara pantas dan dewasa.

Moralitas sosial yang dibangun lewat ritual *katoba* menjadi hal yang mutlak dan penting oleh sebab pada masa lalu, ritual menjadi salah satu media transformasi nilai moralitas yang dianggap penting dalam masyarakat. Islam yang tersebar di Muna tidaklah berbasis pendidikan, tetapi berbasis kultur dengan mengajarkan akhlak Islam kepada anak-anak. P AA menjelaskan bahwa di Muna dahulu tidak ada sekolah agama, maka *katoba* menjadi satu-satunya media pendidikan akhlak pada anak sehingga ia disebut sebagai pengislaman anak. *Katoba* menjadi media pendidikan Islam sebagaimana dijelaskannya karena di dalamnya diajarkan tauhid kepada Allah berupa syahadat dan istighfar. Di dalamnya juga ada pembelajaran fiqh ketika anak

diajarkan tentang *kaalano oe* (tatacara membersihkan diri) dan rukun Islam.

Ritual membangun moralitas sosial lewat narasi-narasi suci dan moralitas sosial. Moralitas sosial yang dibangun dalam ritual menjadi semakin solid lewat konsekwensi-konsekwensi ritual. Dalam konteks ini, pesan-pesan moralitas dikonstruksi sebagai sebuah proses yang saling menguatkan satu sama lain, yaitu lewat pengetahuan yang diajarkan dalam narasi ritual dan semakin solid oleh karena dikuatkan dengan kewajiban-kewajiban yang harus dijalankan anak sebagai konsekwensi logisnya. *Katoba* merupakan fondasi awal penanaman etika dan moralitas sosial, baik dalam pergaulannya dengan Allah, dengan alam, dan pergaulannya dengan sesama manusia. Ritual menyediakan diri sebagai mekanisme untuk memperbaharui moralitas personal dan moralitas sosial sekaligus. Individu-individu dalam ritual ditempatkan dalam posisi-posisi suci, mendapatkan petuah-petuah suci dan melaksanakan petuah-petuah suci tersebut. Hal inilah yang menjadikan konstruksi moralitas dalam *katoba* semakin kuat dan kukuh. Konstruk moralitas dalam *katoba* dibangun secara seimbang di atas moralitas teologis, moralitas alam, dan moralitas sosial-humanis. Moralitas sosial didapat atas nilai-nilai yang dianggap benar dan secara moral merupakan pola ketentuan yang mesti diikuti dan dipatuhi (La Fontaine, 1985: 11). Konstruksi moralitas yang dibangun dalam *katoba* akan menjadikan seseorang menjadi manusia rahasia sebagai tujuan akhir dari ritual.

C.3. Menjadi Manusia Rahasia atau Manusia Sia-Sia?

Ritual *katoba* adalah ritus suci, di mana pengetahuan-pengetahuan *sacred* diberikan, peran-peran sakral dikuatkan, dan aturan-aturan penting ditetapkan. Masyarakat Muna memiliki kepercayaan bahwa perilaku buruk berhubungan erat dengan dilaksanakan atau tidak dilaksanakannya *katoba*. Cara masyarakat Muna melihat hubungan antara perilaku anak dan *katoba* menunjukkan pentingnya ritual ini dalam masyarakat Muna.

Menjelaskan tentang pentingnya *katoba* dalam menjaga perilaku sehari-hari, ada sebuah keterangan menarik Imam Masjid yang diungkapkan sebagai berikut:

> Kehancuran dunia ini karena manusia sudah lupa. Tidak memperdulikan lagi apa yang tidak tertulis, 10 juz itu. Mereka hanya memperhatikan apa yang tertulis 30 juz itu, padahal ada di luar itu yang belum diketahui. 10 juz itu adalah kata-kata orang tua (*wambano kamokula*). Kata-kata orang tua ada dalam *wambano toba*. Kalau orang-orang tua dulu, mereka terlebih dahulu memperhatikan hal-hal yang gelap, baru yang terang.

Keterangan yang diberikan Imam Masjid Muna di atas menunjukkan bahwa menjaga petuah yang diberikan orang-orang tua termasuk petuah *katoba* merupakan hal yang sangat dituntut dalam masyarakat Muna. Keterangan tersebut juga menyebutkan bahwa pedoman hidup muslim tidak hanya Al Qur'an yang berjumlah 30 juz, tetapi juga masih ada hal lain yang dikatakan sebagai 10 juz, yaitu nasehat orang tua (*wambano kamokulano*). Masyarakat Muna mempercayai ada kitab yang tertulis, yaitu Al Qur'an yang berjumlah 30 juz dan ada pula kitab yang tidak tertulis, yaitu *wambano kamokula* yang disebutkan 10 juz. Penyebutan 10 juz dijelaskan P MI untuk merujuk pada 10 anggota tubuh yang bertugas dalam perilaku keseharian. Sepuluh anggota tersebut adalah hati, mata, telinga, kaki, tangan, dan lima jari tangan. Angka 10 yang merujuk pada anggota tubuh juga menunjukkan sempurnanya pekerjaan yang dilakukan oleh anggota tubuh. Dengan demikian, yang dimaksudkan dengan 10 juz adalah seluruh perilaku manusia yang perlu dijaga dan dikontrol.

Perilaku manusia yang dikatakan sebagai 10 juz itu dijelaskan Imam Masjid Wuna sebagai "bacaan yang tiada huruf dan tiada suara". 30 Juz adalah pedoman hidup yang terlihat dengan jelas, sementara 10 juz tidak terlihat, ia hanya perlu dipraktekkan. Justru hal inilah sebagimana ditegaskan Imam Masjid Wuna sering dilupakan oleh manusia. Bahkan 10 hal tersebutlah yang menjadi penyebab manusia jatuh pada perbuatan salah dan dosa. Al Qur'an saja sebagai pedoman

yang terlihat jelas bisa dilanggar oleh manusia, apalagi pedoman lain yang tidak terlihat jelas, tidak hanya dilupakan, tetapi juga bisa dilanggar.

10 juz sebagaimana yang disebutkan Imam Masjid Wuna sebagai pedoman selain Al Qur'an mempertegas kepercayaan masyarakat Muna bahwa sebelum Al Qur'an masuk ke Muna, sesungguhnya nilai-nilai Islam telah masuk ke Muna. Islam itu ada bermacam-macam menurut Imam Masjid Wuna, yaitu:

> Ada Islam syari'at, Islam tarekat, Islam hakikat, dan Islam ma'rifat. Islam hakikat itu adalah nyawa Islam dan Islam ma'rifat adalah wujud Islam. Keempat hal itu membentuk kalimat *laa ilaa illallah*. Lafadz *la* membentuk Islam syari'at, lafadz *ilaaha* membentuk Islam tarekat, lafadz *ilaaha* membentuk Islam hakikat, dan lafadz *Allah* membentuk Islam makrifat.

Islam di Muna sebagaimana penjelasan di atas membentuk nafas tauhid, yaitu tiada Tuhan yang patut disembah selain Allah. Allah menjadi satu-satunya Zat yang kuasa, sehingga dengan mengamalkan Islam dengan cara-cara di atas akan menegaskan kalimat tauhid tersebut. Di antara sekian varian wajah Islam, Islam yang berkembang di Muna bagi banyak tokoh adat di Muna lebih menonjolkan Islam hakikat, bukan Islam syari'at. Islam syariat menurut mereka adalah Islam yang melaksanakan ajaran normatif Islam dan menganggap hal tersebut sebagai esensi Islam. Sedangkan Islam hakikat adalah Islam yang mengamalkan sebagian kecil atau tidak sama sekali ajaran normatif Islam, tetapi mengamalkan nilai-nilai yang diyakini sebagai substantif Islam.

Membandingkan studi yang dilakukan Pranowo (2009: 305) yang menemukan bagaimana masyarakat Muslim Tegalroso menyadari dan mengakui bahwa Islam adalah agama yang terdiri atas aturan-aturan lahir dan aturan-aturan batin. Di Muna, orang-orang tua dahulu menganggap bahwa agama bukan hanya pengamalan syariatnya semata tetapi hakikatnya. Bukan berarti mereka lebih menekankan hakikatnya dengan melupakan syariat, tetapi bagi para

orang tua pengamalam agama yang hanya menonjolkan syari'at atau praktek luar saja, sama saja dengan tidak menjalankan ajaran Islam.

Dalam menjelaskan hal ini, seorang tokoh adat Muna, P SI mengatakan:

> Sebelum Syekh Abdul Wahid dan Sayyidi Rabba datang ke Muna, pulau ini sejak dahulu sudah menganut Islam. Islam yang dibawa kedua penganjur Islam tersebut adalah Islam hakikat baru kemudian Islam syariat. Sebelum itu, masyarakat Muna sudah mengaplikasikan nilai-nilai Islam dalam kehidupan mereka. Pengamalan agama tidak cukup dengan praktek sholat tetapi dengan menghormati dan menghargai bukan saja manusia, tetapi juga hak-hak alam dan lingkungan sekitar.

Keterangan ini dikuatkan pula penjelasan yang diberikan tokoh adat lainnya, P NP sebagaimana berikut:

> Islam di Muna bukanlah gerakan, ia adalah nilai. Islam dikatakan boleh hadir belakangan, tetapi ajaran Islam sudah lebih dahulu ada dalam kehidupan masyarakat. Islam yang datang adalah Islam yang mengukuhkan nilai-nilai moralitas dan kemanusiaan tersebut dalam bentuk formal Islam.

Dalam keyakinan masyarakat Muna, terutama para orang tua dahulu menjalankan agama bukan saja pada perintah-perintah syariat. Agama yang dipraktekkan di Muna pada masa lalu menekankan pengamalan yang menyeluruh, bukan pelaksanaan syari'at yang terkadang hanya dipermukaan saja. Penulis sering sekali mendengar dalam masyarakat ungkapan-ungkapan seperti "*Osambahea, taaka mina osambaheaa, mina osambahaea taaka osambahea*", artinya "Kamu sholat akan tetapi sesungguhnya kamu tidak sholat, kamu tidak sholat tetapi sesungguhnya kamu sholat". Ungkapan ini adalah kalimat yang ditujukan pada orang-orang yang terlihat rajin mengerjakan perintah syariat agama, akan tetapi meninggalkan hakikat agama tersebut. Pelaksanaan agama menurut para orang tua haruslah menyelaraskan antara niat dalam hati, perkataan yang sopan dan perbuatan yang baik dan tidak tercela. Keselarasan antara hati,

perkataan dan perbuatan adalah ketiga hal yang harus diperhatikan dan dipraktekan dalam kehidupan sehari-hari. Orang-orang tua dahulu selalu menjaga niat dan maksudnya dari menyakiti sesama, menjaga perkataannya untuk tidak berbohong dan menyakiti orang lain, dan menjaga perilakunya dari mengambil hak orang lain.

Cerita-cerita yang ditemukan di masyarakat mengisahkan bagaimana orang-orang tua sangat memegang teguh prinsip menjaga etika dan moralitas dengan menyelarasan antara hati, lisan, dan anggota badan; antara niat dalam hati, perkataan yang dilisankan, dan perilaku yang dipraktekkan. Banyak kisah yang menceritakan bagaimana keyakinan tersebut dipegang teguh oleh para orang tua sehingga lebih baik mereka tidak sholat atau puasa, asalkan mereka tetapi menjaga hati, perkataan dan perilakunya dari menyakiti orang lain. Menurut mereka, meskipun siang malam bersembahyang tetapi masih menyakiti orang lain, maka sembahyang yang dilakukan adalah sia-sia. Ini menjadi kata kunci para orang tua di Muna sehingga menurut cerita mereka bisa mengetahui rahasia kehidupan bahkan kematian itu sendiri. Cerita ini tidak hanya didengar dari masyarakat awam, tetapi juga berasal dari beberapa tokoh adat dan Imam Masjid Wuna yang diwawancarai langsung.

Perilaku menjadi sangat penting dalam kehidupan seseorang, tidak sekedar menjalankan ajaran normatif Islam. Imam masjid Wuna menegaskan bahwa "*Sanotoka hakikati notokau wutono syariati*", artinya bahwa asal hakikat dijalankan maka syari'at akan tumbuh dengan sendirinya. Jika masyarakat sudah mampu menjaga perilakunya, maka sesungguhnya ia akan lebih mudah menjalankan syariat agama. Ini menunjukkan bahwa pengamalan agama di Muna haruslah dimulai dengan menjaga perilaku lebih dahulu. Tidak heran jika orang-orang tua dulu sering mengatakan bahwa "Percuma melaksanakan sholat lima waktu jika masih menyakiti orang lain, masih melanggar *hakkunaasi* sebagaimana yang diajarkan dalam *katoba*." Kepercayaan demikian bahkan sampai saat ini masih bisa ditemukan dalam masyarakat.

Keselarasan antara niat, perkataan, dan perbuatan merupakan sesuatu yang penting diajarkan dalam *katoba*. Masyarakat Muna memiliki kepercayaan bahwa *katoba* mempengaruhi perilaku seseorang. Kepercayaan ini pada masa lalu sangat kuat, bahkan hingga saat ini. *Katoba* memiliki hubungan yang erat dengan perilaku sehari-hari, sehingga orang yang tidak menjalani *katoba* akan tercermin dalam perilakunya. Akan dengan mudah dibedakan antara orang-orang yang menjalani *katoba* dengan yang tidak. Ada keyakinan di Muna bahwa anak yang menjalani *katoba* akan tahu bagaimana berperilaku baik, sebaliknya anak yang tidak memiliki etika dan sopan santun oleh sebab ia tidak menghayati ajaran *katoba* yang sudah diajarkan kepadanya. Bahkan, ada pula yang menganggap bahwa anak yang berperilaku buruk oleh sebab ia tidak menjalani *katoba*. Seorang yang berperilaku baik dianggap masyarakat karena ia mengamalkan dengan baik ajaran *toba*-ya. Sebaliknya, anak atau siapapun yang berperilaku buruk akan dicap oleh masyarakat sebagai orang yang mengkhianati amanah *toba*-nya atau yang tidak menjalani *katoba* selama hidupnya.

Sangat lumrah dijumpai ungkapan kalimat seperti "*Mina namangkafie wambano tobano"* artinya "Tidak menghayati ajaran *katoba*". Atau bisa pula anak yang berkelakuan tidak baik oleh sebab ia tidak menjalani *katoba* (*pasae mieno mina nitoba*). Ataupun kalimat-kalimat berupa pertanyaan penegasan, seperti "*Mina ometingke gara pogauno kamokula*" artinya "Tidakkah kamu mendengar perkataan orang tua?" atau "*Noforatokohae gara o imamu*" artinya "Apa sebetulnya yang disampaikan imam kepadamu?". Kalimat-kalimat tersebut biasanya ditujukan pada anak-anak yang berperilaku buruk.

Tidak ada aturan tertulis dalam masyarakat Muna tentang hukuman atau sangsi bagi anak-anak yang melanggar ajaran *toba*-nya (*wambano toba*) atau bagi anak yang tidak menjalani *katoba*. Namun masyarakat melekatkan sangsi sosial bagi anak-anak yang berperilaku tidak baik dengan mencapnya sebagai anak yang tidak mengindahkan ajaran *katoba*-nya. Kalimat-kalimat yang dilontarkan orang-orang tua

dimaksudkan untuk memperingatkan kepada anak bahwa ia harus ingat akan petuah yang sudah diberikan kepadanya dalam *katoba* dulu. Dengan cara seperti itu, diharapkan anak akan kembali menyadari perilakunya yang buruk dan segera mengubahnya menjadi lebih baik.

Sangsi sosial yang diberikan oleh masyarakat adalah salah satu bentuk mekanisme kontrol. Sangsi moral berupa cap-cap negatif dari masyarakat ditujukan baik terhadap anak itu sendiri maupun terhadap orang tuanya. Cap sebagai anak yang tidak menjalani *katoba* atau tidak menghayati ajaran *toba* merupakan cap yang sangat memalukan dalam masyarakat Muna. Orang yang melanggar *wambano toba* sama halnya dengan manusia yang tak tahu adat istiadat atau bahkan dianggap tidak beragama. Maka jika ada orang yang melekatkan cap tersebut kepada orang lain, sama saja dengan menelanjangi dan mempermalukan orang tersebut. Pertikaian bahkan pertumpahan darah bisa terjadi karenanya.

Dalam struktur sosial masyarakat, orang-orang yang tidak menjalani *katoba* tidak akan mendapat penghargaan dan penghormatan (jabatan) di masyarakat. Ini juga menjadi bagian dari sangsi sosial yang diberikan masyarakat pada orang-orang yang berperilaku buruk. Banyak kasus di Muna yang tidak terlalu pintar mengaji tetapi diangkat oleh masyarakat sebagai imam kampung, oleh sebab perilakunya baik dan patut dijadikan pemimpin agama. Bukan kepintaran yang dilihat oleh masyarakat, tetapi perilakunya yang baik kepada sesama. Ada kepercayaan bahwa orang-orang yang menginjak-injak ajaran *toba* meskipun ia adalah seorang bangsawan tidak akan mendapatkan simpati masyarakat. Ia tidak akan bisa menjadi pemimpin dalam masyarakat, baik dalam struktur sosial (kepala kampung, kepala kantor, dsb), maupun struktur adat (imam, *khatibi*, *modji*). Dalam menjelaskan kondisi ini, seorang tokoh adat, P HF mengatakan bahwa:

> Orang Muna kalau dulu di sini mau jadi pejabat harus mampu dia realisasikan ajaran *toba* ini, sebab kalau tidak maka dia tidak

> akan *kebagian* di masyarakat. Walaupun dia pintar tapi kalau dinilai tidak bisa mengamalkan ajaran *toba* jangankan mau jadi imam, *modji* saja dia tidak akan dipilih. Orang sekarang biar dia ucapkan *astaghfirullah adzim* tapi dia jalan terus juga kesalahan-kesalahanya, maka rusaklah. Kadangkala orang tidak terlalu pintar mengaji tapi dia diangkat menjadi imam. Walaupun dia salah baca dulu yang penting niatnya, Tuhan itu katanya dia tahu niat manusia. Bukan pintarnya dulu yang dilihat tapi moralnya lewat pengamalan ajaran *toba* ini… Siapa-siapa saja orang yang tidak kebagian di masyarakat maka itu termasuk orang-orang yang tidak mengikuti *wambano toba*. Tidak bisa dia jadi kepala kantor, tidak bisa jadi *modji* karena dia sudah menginjak-nginjak ini ajaran *toba*. Tidak bisa dia menjadi pemimpin di masyarakat apalagi untuk menjadi pimpinan lebih tinggi.

Moralitas perilaku menjadi nilai yang sangat penting dibandingkan dengan pengetahuan kognitif. Seorang pemimpin pada masa lalu adalah orang yang benar-benar menjaga perilakunya, orang yang menjaga kata-kata *toba*. Lagi pula, sumpah yang harus diucapkan seorang raja saat pelantikannya sangat berat. Maka tidak heran jika di Muna ada beberapa raja yang dihukum mati dengan cara dirajam dan dijerat oleh karena melanggar sumpah jabatannya. Kemuliaan seseorang tidak ditentukan oleh kedudukannya sebagai raja atau posisinya sebagai bangsawan.

Untuk memahami ini, penulis mendapatkan penjelasan dari beberapa tokoh adat Muna yang juga merupakan keturunan langsung atau cucu dari mantan para raja di Muna. Seorang tokoh adat yang juga pengarang Kamus Bahasa Muna, P SI menjelaskan bahwa:

> Bangsawan di Muna ini ada dua, yaitu *kaomu* dan *walaka*. Arti kata *kaomu* adalah pengayom masyarakat. *Kaomu* berasal dari kata "*omu*" yang berarti pengayom. *Walaka* berasal dari kata "*laka"* atau "*lakon*". Maka, *walaka* adalah seorang penyelenggara pemerintahan yang harus melindungi dan menjadi teladan bagi rakyatnya.

Penjelasan lain diberikan oleh P LI (yang juga seorang cucu raja Muna) yang menegaskan bahwa seorang bangsawan yang disebut *laode* atau *laodhe* bukanlah nama atau keturunan, tetapi perilakunya. Seorang bangsawan tidak layak menyandang nama *laode* jika perilakunya tidak mencerminkan karakter seorang *ode*. Penyebutan kata *ode* atau *odhe* artinya orang yang disanjung, dipuja dan dimanjakan. Ia berasal dari kata *edhe* yang artinya dimanjakan. Seorang *laode* dalam penjelasan P LI haruslah memiliki empat karakter yaitu:

> Harus berani dalam arti bukan berkelahi tetapi merintis sesuatu untuk kemaslahatan orang banyak. Contoh, ada kawasan angker lalu datang seseorang yang merasa bahwa kawasaan tersebut bagus untuk lahan pertanian dan dia yang pertama kali membuka dan memasuki lahan itu. Dan masyarakat menjadi makmur karenanya. Karena itu masyarakat memuji dan memujanya sehingga ia dimanjakan. Yang kedua adalah yang kaya dalam arti bukan kaya harta tetapi kaya dengan wawasan, misalnya bagaimana berdagang, buat perahu, buat rumah, bagaimana bernegosiasi, sehingga dia dilayani dan dimanjakan. Yang ketiga dia berkah, *nobarakati*. Yang *barakati* ini merupakan kekasih Allah. Allah sudah berjanji siapapun yang memelihara hamba-hamba-Nya maka Allah akan memberikan keberkahan kepadanya. Yang keempat adalah ulama. Maka seorang *laodhe* harus memiliki empat karakter itu.

Jika seorang *laode* memiliki kempat karakter tersebut barulah ia layak menyandang gelar *odhe*. Ia layak dipuja dan dimanjakan sebagaimana gelar yang disandangnya. Maka *laodhe* berarti orang-orang yang dimanjakan. Menjadi seorang *odhe* meskipun ia adalah seorang bangsawan, bukanlah seseorang yang hidup bergelimpang harta dan kemegahan. Oleh karena beratnya amanah menyandang nama *odhe.* Perilaku seorang *laodhe* harus menjadi panutan bagi orang-orang di sekitarnya, sehingga semua perilakunya patut jadi contoh. Oleh karena itu, tidak semua *laode* bisa jadi *odhe*, ia layak menyandang gelar *odhe* jika ia bisa menjadi panutan.

Meskipun berasal dari bangsawan (*kaomu*) dan menyandang gelar *laode*, raja-raja di Muna umumnya tidak pernah hidup dalam kemewahan. P LI melanjutkan keterangan tentang pola hidup seorang raja oleh karena menyandang nama *odhe* sebagai berikut:

> Raja Muna mendirikan istana bukan istana megah. Istana hanya simbol. Istana di Muna itu terdiri atas kayu-kayu hidup. Begitu ia dipancang maka ia hidup kembali. Tiang adalah pilar artinya jika rakyatnya sudah hidup maka otomatis raja juga akan hidup. Maknanya raja itu hidup bila pilar-pilarnya sejahtera. Tidak pernah ada istana di Muna. Istana seorang raja itu tersirat, ia ada di hati, bukan tersurat. Kemudian yang kedua, lantai tempat tinggal raja terdiri dari bilah-bilah bambu. Raja itu tidak bisa tidur kalau rakyatnya belum bersatu. Jika akan tidur bambu-bambu itu disatukan dulu kalau tidak raja bisa jatuh. Raja baru bisa tidur jika bambunya sudah *dosoghie* (dianyam), artinya bahwa raja belum bisa tidur jika rakyatnya belum bersatu. Yang ketiga adalah dinding dari benda-benda yang transparan, *kasisi*. Hikmahnya adalah raja tidak boleh menyembunyikn sesuatu terhadap rakyatnya. Jika ia makan yang manis rakyatnya akan melihat, jika makan yang pahit rakyatnya juga akan melihat. Yang terakhir adalah raja Muna tidak akan tidur sebelum rakyatnya tidur dan ia akan bangun sebelum rakyatnya bangun. Itu raja Muna. Kalau bukan tubuhnya yang keliling maka batinya yang keliling mengontrol rakyatnya. Dan bangun sebelum rakyatnya bangun dan berdoa semoga rezeki yang didapat akan memakmurkan seluruh rakyatnya. Maka di Muna tidak ada putra mahkota, tidak ada raja yang punya istana yang megah. Adapun yang dikatakan sebagai *kamali* sekarang bukan dibangun khusus untuk istana raja. Itu merupakan kantor pemerintahan, jadi bukan tempatnya raja, kebetulan di situlah raja berkantor dan kebetulan pula dihuni oleh permaisuri raja. Di mana saja raja tinggal disebut dengan *kamali*. Tinggal dalam gua sekalipun ia disebut dengan *kamali*. *Kamali* itu artinya mulia yang kemudian diartikan sebagai istana.

Raja sebagaimana yang digambarkan di atas haruslah memiliki sifat melindungi dan mengayomi rakyatnya, sebagaimana makna

nama bangsawan yang dimilikinya *kaomu*, yaitu pengayom. Karena ia sebagai pengayom dan pelindung bagi rakyatnya, maka kehidupannya tidak boleh terlihat jauh dari rakyatnya, baik dalam pola hidupnya maupun dalam perilakunya. Ia juga akan mengontrol dan melindungi seluruh rakyatnya. Kesederhanaan telah diperlihatkan oleh beberapa mantan raja Muna yang memberikan teladan bagaimana ajaran-ajaran yang menyertai sebuah nama dilaksanakan dengan konsekwen. Banyak raja di Muna tidak memperlihatkan kehidupan yang berlebihan selama mereka menjabat sebagai raja. Hal ini bisa terlihat dari kehidupan mereka dan anak keturunannya setelah mereka meninggalkan istana, tak ada harta berlimpah atau peninggalan yang berlebihan. Yang diingat dan diwariskan kepada anak keturunannya adalah pembelajaran nilai-nilai hidup yang sangat luhur, termasuk ajaran *katoba* yang selalu mensyaratkan keselarasan antara hati, perkataan, dan perbuatan.

P MM menceritakan bahwa meskipun ia adalah seorang keturunan raja, ia tidak pernah mau tinggal di istana, ia juga menolak menggunakan nama *laode* di depan namanya. Menyandang nama *odhe* bagi sebagian orang dianggap sebagai beban berat. Nama *laode* bagi tokoh lainnya, seperti P MM justru adalah musuh bagi dirinya sendiri, jika seseorang tidak mampu menjaga perilakunya. Ia menjelaskan:

> Seorang *laode* harus menyesuaikan perilakunya, kondisi hidupnya dengan nama yang disandangnya. Itulah sebabnya sebagai seorang keturunan *laode*, saya mendidik anak-anak saya dengan pendidikan yang baik dan disiplin karena saya tidak mengharapkan anak-anak saya punya nama *odhe* tapi menjadi beban bagi hidup mereka nantinya. Ada saja cerita di Muna ini punya nama *laode*, tapi ia menjadi orang yang disuruh-suruh oleh orang yang bukan *laode*, bahkan ada yang jadi pengangguran dan meminta-minta makan sama yang bukan *laode.*

Pemberian nama *laode* berarti gelar yang terhormat dengan konsekwensi harus menjaga kehormatan dirinya dan menjaga perilakunya. Oleh sebab itu, pada masa lalu, gelar *ode* adalah gelar

yang sangat terhormat sebagai keturunan bangsawan yang pantas dipuja dan dipuji.

Perilaku seseorang yang dialamatkan pada dilaksanakan atau diabaikannya ajaran *katoba* dihubungkan masyarakat Muna dengan sakralnya lembaga perkawinan. Dalam rumah tangga, perilaku seorang anak berhubungan erat dengan perilaku suami istri dalam perkawinan, yaitu tanggung jawab kedua orang tua kepada anak-anaknya. Seorang tokoh adat, P LI menjelaskan keterkaitan hal tersebut dengan mengatakan bahwa:

> Anak-anak sekarang banyak yang sudah melanggar ajaran *toba* yang dulu pernah dijalaninya atau bisa jadi anak-anak tersebut tidak pernah menjalani *katoba*. Anak-anak sekarang sudah tidak memahami *wambano toba* karena manusia sekarang menikah bukan karena Allah, tetapi karena nafsu. *Katoba* berhubungan dengan kesucian dalam perkawinan, maka itulah sebelum pasangan menikah ia harus mengucapkan istighfar sebagai bentuk *katoba*. Sekarang ini orang lebih banyak kawin dilandasi nafsu, maka anak keturunan yang dihasilkanpun memiliki sifat dan perilaku iblis. Hubungan perkawinan dan hubungan suami istri adalah sesuatu yang suci, maka suami istri sebelum berkumpul dianjurkan untuk berwudhu terlebih dahulu. Kalau suami istri bertengkar apalagi di depan umum, itu sudah membatalkan perkawinan. Ia sudah membiarkan setan menguasai pikiran dan emosinya. Kalau suami istri berkumpul kembali, maka embrio keturunan yang dihasilkannya pun adalah iblis-iblis yang berwujud manusia, sehingga perilakunyapun tidak lebih baik dari perilaku setan. Suami istri yang bertengkar seharusnya memperbaharui kembali perkawinannya dengan saling memaafkan bahkan jika perlu menjalani ijab kabul ulang.

Hubungan perilaku anak dan hubungan suami istri sebagaimana penjelasan di atas menggarisbawahi kepercayaan masyarakat Muna bahwa perilaku moralitas seorang anak ditopang oleh moralitas orang tuanya. Pemahaman ini menjelaskan pentingnya peran kedua orang tua dalam mempersiapkan keturunan mereka. Seorang calon ayah dan

seorang calon ibu sebelum mengucapkan ijab kabul harus mengucapkan istighfar sebagai wujud dari pertobatannya dari kesalahan dan dosa masa lalunya. Ini dilakukan untuk mensucikan lembaga perkawinan demi menghasilkan keturunan yang terjaga moralitas dan perilakunya.

Orang-orang yang menghayati ajaran *toba* disebut sebagai orang-orang yang mengenal, mengetahui dan menghormati tata krama adat istiadat dan agamanya. Orang-orang yang tahu adat istiadat dan agamanya dalam batas tertentu bisa dikategorikan sebagai manusia rahasia. Sebaliknya orang-orang yang tidak mengindahkan ajaran *toba*-nya atau orang-orang yang tidak menjalani *katoba* akan jatuh kepada derajat manusia sia-sia. Ketika menuntun anak dalam *katoba*, pada kalimat pembukanya imam akan mengatakan *"Fotobanoa manusia rahasia ini soni tobaa soo manusia rahasia"*, artinya bahwa "Yang akan menuntunkan *katoba* adalah manusia rahasia dan yang akan di-*katoba* juga manusia rahasia." Pernyataan ini mengisyaratkan betapa tingginya posisi moralitas perilaku dalam kehidupan masyarakat Muna. Pemimpin ritual dipercaya adalah derajat manusia rahasia yang menjaga moralitas perilakunya, sementara itu masyarakat juga mengharapkan anak yang menjalani *katoba* akan dapat pula mencapai derajat manusia rahasia dengan menghayati ajaran *katoba* yang dipesankan kepadanya.

Penjabaran tentang pengertian manusia rahasia oleh beberapa tokoh adat Muna berbeda-beda. Manusia rahasia menurut Imam Masjid Wuna adalah manusia yang mengetahui rahasia syahadatnya. Mengetahui rahasia syahadat berarti mengetahui hakekat ketuhanan, kerasulan dan kehambaan. Maknanya adalah manusia yang mengakui kemahakuasaan Tuhan dan kemuliaan Nabi Muhamad sebagai Rasul Allah. Ia harus pula mengimplementasikan pengakuan tersebut dalam perilakunya sehari-hari. Konsekwensinya adalah ia harus mengikuti segala perintah Allah dan Rasul-Nya dan menjauhi apapun yang dilarang. Seorang tokoh adat, Bapak SI memberikan penjelasan lain

bahwa manusia rahasia adalah manusia yang tahu tata krama adat istiadat yang disebut dengan *ghuluha*.

Kedua tokoh adat tersebut menguatkan penjelasan mereka dengan menyitir salah satu ungkapan penting yang mengatakan bahwa "Barang siapa yang mengenal dirinya, maka ia akan mengenal Tuhannya." Orang yang mengenal keberadaan dirinya, maka ia akan mampu mengenal Tuhannya. Satu tubuh diyakini sama dengan dunia seisinya. Sebaliknya, seluruh alam ada pada tubuh manusia. Maka, jika ia sudah mampu menghayati posisi dirinya sebagai hamba, maka ia akan mampu memahami alam raya ini dan itu artinya akan bisa mengenal Allah sebagai pencipta yang Maha Kuasa dan Maha Besar. Ungkapan ini sangat dikenal dengan baik dalam pemahaman masyarakat Muna sebagai salah satu ajaran martabat tujuh yang dibawa oleh Sayyidi Rabba atau Syarif Muhammad, satu di antara penyebar Islam di Muna setelah Syekh Abdul Wahid dan Firus Muhammad.

Untuk mencapai derajat manusia rahasia, maka seseorang harus menerapkan ajaran *katoba* dalam kehidupannya sehari-hari. Itu artinya ia harus mampu menghayati nilai yang terkandung dalam syahadat ke dalam kehidupannya. Mengenal diri artinya memahami keberadaan diri sebagai hamba. Ia harus menyadari posisinya sebagai hamba di bawah kemahakuasaan Allah dan kerasulan nabi Muhammad. Mengenal diri berarti mengetahui rahasia keberadaanya di bumi, manusia yang tahu untuk apa ia diciptakan Tuhan. Manusia yang memahami keberadaan dirinya sebagai hamba yang lemah dan rentan akan kesalahan dan dosa, maka ia akan menjaga hati, ucapan, sikap dan perilakunya untuk tidak menyakiti apalagi merampas hak makhluk Tuhan yang lain.

Mengambil hak atau menyakiti orang lain dalam masyarakat Muna sama saja lancang merampas dan mengebiri kekuasaan Allah (*botuki)* yang mutlak menjadi hak Allah. Hanya Allah yang memiliki hak penuh memutuskan kehidupan makhluk-Nya dan manusia tak punya hak sama sekali mencampuri atau menghancurkan kehidupan

tersebut. Jika manusia mampu menghayati ajaran ini, maka di manapun manusia berada maka ia tidak akan menemui kesulitan. P LM memberikan penjelasan bahwa:

> Kalau ajaran *toba* menjadi pedoman hidup seseorang, maka orang tidak perlu mempelajari dan memakai doa apapun untuk bergaul dengan orang lain. Orang Muna juga tidak perlu belajar ilmu kebal untuk menghadapi orang lain, karena ia sudah mampu menempatkan dirinya di hadapan orang lain.

Manusia rahasia menurut Imam Masjid Muna akan mengetahui rahasia Tuhan, jika saja manusia mengetahui inti ajaran syahadat. Dengan mengetahui rahasia syahadat, maka manusia akan mencapai kesadaran inti kemanusianya, yaitu *ghuluha*. *Ghuluha* adalah filsafat kehidupan masyarakat Muna yang mengatur etika dan tata cara bersikap dan bertingkah laku sebagai manusia. Jika manusia sudah mengetahui *ghuluha* dan mengetahui rahasia syahadat, maka ia akan mengetahui dan mengenal Tuhannya. Dengan memahami dirinyalah manusia bisa memahami Tuhannya. Filsafat *Ghuluha* bagi para tokoh adat dan para tetua di Muna adalah jalan untuk mengenal Tuhan. Jika manusia mengetahui posisi dirinya karena memahami etika dan tata cara bersikap, maka manusia akan senantiasa ingat akan derajatnya sebagai hamba, sehingga tidak menjadi sombong di hadapan Allah dan manusia lainnya.

Mengenal diri sendiri dan memperlakukan orang lain sama seperti memperlakukan diri sendiri dikenal dengan falsafah "*pobini-bini kuli*" atau saling mencubit kulit sendiri. Jika kita merasakan sakit, maka rasa sakit itu juga akan dirasakan orang lain. Terkait dengan hal ini, P LI menceritakan satu kisah bagaimana ia dididik oleh ayahnya untuk menghargai orang lain sebagaimana menghargai diri sendiri. Cara yang diajarkan ayahnya menurut beliau sangat ampuh dan menjadi pedoman hidupnya hingga saat ini. Ia menuturkan bahwa:

> Dulu itu saya pernah belajar silat ketika saya ingat om saya. Saya pernah babat dia *pake* parang dia tidak kena padahal dia dalam keadaan mabuk. Saya hantam dia sementara tidur juga tidak

kena. Saya langsung lari pada bapak saya dan bilang bahwa saya mau belajar silat dengan om saya. Bapak saya bilang "apa juga katanya *ko mo* (kamu mau, pen) belajar dengan orang lain padahal ada saya di sini. Saya tanya "Bapak *mo* ajar saya?". Dia bilang sini *mi* saya ajar *ko* (kamu, pen). Saya lalu disuruh berdiri di depan lemari yang ada kacanya. Lalu saya ditanya, "apa yang *ko* lihat?". Saya jawab, saya punya bayangan. Bapak saya menjawab "eh jangan *ko* kira itu *ko* punya bayangan. Anggap itu orang lain. Bagaimana kalo ko senyum dengan dia?". Saya bilang "dia juga senyum". "Bagaimana kalau *ko* ajak dia berkelahi?", saya jawab "dia juga melawan". Berkata bapak saya "begitu juga dengan orang lain. Sudah seperti itulah yang harus dipahami bagaimana menata langkah hidupmu, *kabotuno feili"*. Bapak saya tidak berikan kalimat, dia suruh saya memahami. Saya disuruh mencari dan bertanya. Maka dia akan menunjukkan. Akhirnya saya bersumpah bahwa sekuat apapun saya pukul diriku maka sudah seperti itulah yang juga akan dirasakan orang lain.

Rahasia menjaga perilaku adalah memperlakukan orang lain sama dengan memperlakukan diri sendiri. Cermin sebagaimana cerita di atas adalah potret akibat perlakuan kita pada orang lain. Jika kita disakiti dan merasakan sakit, maka orang lain yang kita sakiti juga akan merasakan hal yang sama. Cara yang dilakukan ayah P LI adalah mendidiknya untuk senantiasa menjaga perilaku agar tidak menyakiti orang lain.

Jika manusia tidak bisa menghayati rahasia syahadatnya, maka ia akan jatuh menjadi manusia sia-sia. Manusia sia-sia adalah manusia yang semena-mena terhadap manusia lain, manusia yang merampas hak orang lain demi kepentingan pribadinya, atau manusia yang menginjak-injak ajaran *toba*-nya. Manusia sia-sia digambarkan P LM sebagai "*Nokele kabere, okenta tado kehepuha*" artinya bahwa "Jangankan air di kali, air di genangan pun sudah mengering". Pernyataan tersebut menjelaskan bahwa sudah tidak ada lagi orang yang bisa dipanuti dan dijadikan contoh dalam masyarakat. Orang berlomba-lomba mengejar dan memperjuangkan kepentingan dirinya bahkan dengan cara melanggar hak orang lain sekalipun. Akibatnya,

menjadi kehilangan arah, ibarat ikan yang sekarat mencari air untuk sekedar mempertahankan hidupnya.

Seseorang menjadi manusia sia-sia sebab tak mengenal dan memahami siapa dirinya dan untuk apa keberadaannya. Ia bukan menempatkan diri sebagai hamba, tetapi sebagai Tuhan dengan kuasa *botuki* di tangannya. Ia menempatkan kehambaanya dalam posisi ketuhanan yang punya kuasa mengatur hidup bahkan merampas hidup orang lain. Ia menyia-nyiakan posisi kemanusiaanya bukan untuk menghambakan dirinya di hadapan Tuhan, tetapi memposisikan dirinya sama dengan penguasa, sama dengan Tuhan. Manusia sia-sia ini dikatakan akan jatuh kepada derajat *asfala saafilin* atau tempat yang layak baginya adalah neraka yang paling rendah. Predikat *asfala saafilin* ini ditujukan bagi manusia dengan perilaku-perilaku yang rendah dan hina di mata Allah SWT.

Konsep manusia rahasia dalam masyarakat Muna memiliki pemahaman yang kurang lebih sama dengan konsep insan kamil dalam ajaran Islam. Insan kamil yang dipahami dalam Islam adalah manusia yang mampu hidup dalam derajat keseimbangan, menyeimbangan hubungannya dengan sesama manusia dan menyeimbangakan hubungannya dengan Tuhan. Ia mampu menggapai derajat keberimbangan antara emosi kegamaan dan akal rasional, tampil sebagai manusia yang tahu derajat kemanusiaanya, sebagai 'abdi sekaligus sebagai 'akil atau khalifah dalam menempuh perjalanan spiritual (Muthahari, 2003). Posisi seorang hamba sebagai 'abdi dalam konsep insan kamil adalah 'abdi yang menghambakan dan sujud kepada Tuhan, sebaliknya posisi manusia sebagai khalifah adalah pembaharu yang memakmurkan bumi dengan cinta, dengan kedamaian, dengan perlakuan yang manusiawi kepada sesama dan kepada mahluk lain ciptaan Allah. Khalifah adalah seorang pemberdaya, kontras dengan 'abdi yang posisinya sebagai hamba yang menyerahkan diri dan takluk kepada kekuasaan Tuhan. Dalam diri seorang muslim harus ada karakteristik insan kamil sebagaimana

yang dimaksudkan di atas, sebagai abdi sekaligus khalifah, sebagai penghamba sekaligus sebagai pemberdaya.

Sebutan manusia rahasia yang dipertentangkan dengan manusia sia-sia adalah konsep masyarakat Muna tentang moralitas yang mempertemukan antara nilai-nilai adat/tradisi dan nilai-nilai Islam. Salah satu cara untuk mencapai manusia rahasia adalah dengan mengamalkan ajaran *katoba*. Manusia rahasia adalah hakekat tertinggi, sehingga derajat ini merupakan tujuan akhir dari ritual. Simbol-simbol yang terdapat dalam narasi, elemen, dan tindakan ritual adalah proses yang diharapkan dapat menghantarkan anak mencapai tingkatan manusia rahasia. Ritual dalam hal ini menjadi mekanisme kontrol moral yang dengannya masyarakat melekatkan ekspektasi sekaligus aturan-aturan tertentu. Ritual ditegaskan La Fontaine (1995: 12) bukan sesuatu yang tidak rasional. Ia memiliki tujuan meskipun sukses atau tidaknya tujuan tersebut tidak bisa diukur dalam istilah-istilah pengetahuan Barat. *Katoba* dengan nilai-nilai ajaran luhurnya meniscayakan sebuah harapan yang tinggi pula pada perilaku anak dalam hidupnya. Ajaran *katoba* yang komplit dan luas mengharuskan anak menata sikap dan perilakunya dengan baik. Ekspektasi masyarakat Muna terhadap *katoba* ini menjadikannya sah jika masyarakat mengalamatkan kelakuan buruk tersebut kepada gagalnya pelaksanaan *katoba* atau tidak dilaksanakannya ritual *katoba* sama sekali.

D. Keislaman Muna, Kontinuitas Proses yang Solid

Ritual *katoba* menunjukkan banyak hal dan banyak makna lebih dari sekedar ritual pengislaman sebagaimana dikatakan oleh masyarakat lokal. Ia juga menunjukkan sebuah ritual pertobatan yang menjadi hal yang krusial dalam Islam. Bertobat menjadi hal yang sangat penting sehingga perlu dirayakan dan dilembagakan secara ritus.

Katoba menyediakan diri sebagai media bagi manusia untuk mengembalikan dirinya pada kondisi fitrah sebagaimana awalnya.

Dengan dilaksanakannya ritual, maka peran-peran sosial dalam *katoba* diaktifkan kembali dan menghayati kembali peran-peran mereka pada saat dan setelah ritual. Peran mereka laksana saksi dan wasit bagi perilaku anak di kemudian hari. Nilai-nilai dalam *katoba* membentuk proses konstruksi moralitas anak lewat ajaran-ajaran dalam narasi yang dipetuahkan imam pada anak. Moralitas tersebut dibangun dalam ajaran keseimbangan hubungan manusia dengan Allah, sesama manusia, dan alam. Konstruksi moralitas tersebut akan semakin solid lewat konsekwensi personal dan sosial yang harus dilakukan oleh anak seteah menjalani *katoba*. Ketika anak menjalani ritual dan mampu menghayati ajaran *toba* yang diajarkan kepadanya dan dikontrol pula oleh peran-peran aktif, maka diharapkan anak akan mencapai kondisi menjadi manusia sia-sia. Sebaliknya, jika ia tidak mampu menghayati ajaran *toba*-nya, maka ia akan jatuh pada derajat manusia sia-sia.

Makna-makna dalam simbol *katoba* dan tujuan akhir yang dikandungnya membentuk satu garis tegas bagaimana keislaman Muna diperlihatkan. Ritual *katoba* menghadirkan sebuah pengalaman keagamaan di Muna yang memiliki dimensi indrawi yang cukup lengkap, tidak hanya lisan, mata, telinga, dan hati tetapi juga didukung dengan peran-peran yang kehadirannya berkonsekwensi pada tugas dan kewajiban yang berkelanjutan dan berkesinambungan, pada saat ritual, terlebih pasca-ritual bagi kehidupan anak selanjutnya. Dalam ritual, semua komponen yang dihadirkan saling berkaitan dan saling mempengaruhi satu sama lain. Koentjaraningrat (1985: 45) menegaskan bahwa komponen-komponen tersebut akan memperoleh sifat keramatnya jika sudah menyinggung emosi keagamaan. Keterlibatan dan kesalinghubungan antara komponen-komponen ritual *katoba* membentuk dan menghadirkan emosi keagamaan masyarakat Muna yang menggambarkan keagamaan mereka. Ritual ini menegaskan konsep keislaman Muna ditunjukkan lewat representasi tubuh yang perlu dihadirkan dalam tindakan-tindakan sensoris indrawi, kehadiran peran-peran aktif dalam ritual,

konsekwensi-konsekwensi personal dan sosial dan tujuan akhir ritual secara keseluruhan. Keberagamaan perlu dihadirkan, dialami bukan hanya oleh subjek ritual tetapi juga keseluruhan yang terlibat dalam ritual. Keislaman Muna yang dirayakan dalam ritual *katoba* adalah pengalaman keagamaan itu sendiri.

Sebuah ritual bisa membingkai identitas masyarakat yang bersangkutan. Ritual menjadi salah satu cara untuk mengekspresikan sesuatu yang dianggap penting dalam masyarakat sebagai satu wadah komunikasi untuk menunjukkan keberadaan (identitas) dirinya. Lewat simbol-simbol yang ditampilkan, lewat makna simbol yang diberikan masyarakat dan cara masyarakat bertindak atau merespon terhadap simbol menggarisbawahi identitas mereka. Ritual sebagaimana dikatakan La Fontaine (1985) merupakan elemen penting dalam masyarakat untuk menegaskan tentang identitas dirinya, sebagai salah satu cara memposisikan diri dengan identitas luar. Identitas mengacu kepada batasan yang membedakan diri sendiri dengan orang lain. Hall (dalam Osmani, 2007: 68) menetapkan bahwa identitas sebagai rangkaian dan harapan-harapan sosial yang berhubungan dengan diri sendiri dan orang lain yang dilatarbelakangi oleh persamaan dan perbedaan. Dengan demikian, identitas budaya merupakan perasaan kepemilikan dan ide yang sama mengikat satu individu atau kelompok masyarakat dalam satu kebudayaan tertentu.

Identitas masyarakat Muna sudah lebih dahulu ditunjukkan lewat penamaan dan penyebutan meraka satu sama lain. Setiap nama anak di Muna, selalu diawali dengan kata *la* untuk anak laki-laki dan *wa* untuk anak perempuan. La dan wa merupakan representase dari syahadat: *Asyhadu an(la) ilaaha illallah, (wa)asyhadu anna Muhammadarrasulullah.* Meskipun tidak lagi menggunakan nama *la* dan *wa* di depan nama-nama anak, akan tetapi untuk menyebut mereka tetap menggunakan kata *la* dan *wa*. Nama lekat erat dengan identitas seseorang. Nama menjadi penanda pertama sebuah identitas dan nama pula yang menjadi rujukan seseorang di antara orang per orang lainnya.

Selain itu, cara masyarakat melekatkan kata *katoba* merujuk pada arti “budaya”. Dalam Kamus Bahasa Wuna, Imbo (2012) menyebutkan bahwa kata *katoba* itu artinya “budaya” dan berbudaya disebut dengan *ko-toba*, sementara budayawan disebut dengan *mangkutoba.* Jadi, melakukan *katoba* berarti menjalani budaya Muna, sebaliknya tidak melakukan berarti tidak menjalani kebudayaan Muna. Identitas yang sudah lebih dahulu ada tersebut dikuatkan lagi lewat ritual *katoba*. Lewat simbol-simbol ritual, *katoba* merupakan wadah bagi masyarakat Muna untuk mengekspresikan nilai-nilai yang dianggapnya penting yang menggarisbawahi identitas dirinya berhadapan dengan komunitas/masyarakat lainnya. Dengan demikian, cara masyarakat Muna melihat kewajiban menjalani *katoba* yang melekat bersamaan dengan nama anak-anak di Muna, cara masyarakat memaknai kata *katoba*, dan bagaimana simbol-simbol dalam ritual menunjukkan hal yang sangat penting membingkai satu identitas masyarakat Muna sebagai Muslim.

Katoba disebut masyarakat sebagai upacara pengislaman. Hal ini berbeda dengan masyarakat muslim lain yang menempatkan penanda kemusliman pada sunat atau sirkumsisi, sebagaimana dalam masyarakat Jawa, Madura, Sumatera. Masyarakat Jawa dan Madura menyebut praktek sirkumsisi baik pada anak laki-laki dan perempuan sebagai sunat atau *supit* (Putranti, 2003; Darwin, 2001), masyarakat Muslim Banjar menyebutnya dengan *basunat* (Hasan, tt), masyarakat Sunda menyebutnya sunat, baik pada anak laki-laki maupun perempuan (Newland, 2000), masyarakat muslim di Bima yang disebut dengan *suna ro ndoso* (sunat dan meratakan gigi), di Ternate disebut *suna-suna* (Depdikbud, tt), juga dalam masyarakat Muslim Zanzibar, Afrika Timur yang disebut dengan *jando* (Cory, 1948). Praktek sirkumsisi dalam beberapa kebudayaan sebagaimana di atas menegaskan bahwa dalam banyak masyarakat muslim, khitan atau sunat merujuk pada simbol kemusliman (*symbol of being a muslim*), sebuah pengakuan identitas keislaman (Rizvi, 1999; Abu Shahlieh, 1998). Di Muna sirkumsisi atau sunat adat memiliki istilah lain yang

disebut dengan *kangkilo*. Namun demikian, masyarakat tidak menyebut ritual ini sebagai upacara pengislaman. Bahkan praktek *kangkilo* lebih bersifat individual dan tertutup. Berbeda dengan ritual *katoba* yang disebut sebagai upacara pengislaman dan dirayakan pula secara publik dengan keterlibatan lebih banyak orang.

Dalam masyarakat Muslim, sebuah ritual bisa merujuk kepada Islam, tetapi juga tradisi sekaligus. Bagi masyarakat Mandinga di Portugal, ritual "menulis di atas tangan" (*bulusafewo*) sebagai inisiasi anak mempelajari Al Qur'an adalah sebuah pelekatan identitas etnis sekaligus juga praktek Islam (Johnson, 2006). Begitu pula hanya ritual *jando* setelah anak laki-laki menjalani sirkumsisi bagi masyarakat Muslim Zanzibar adalah merupakan penanda Muslim dan pembelajaran tradisi (Cory, 1948). Ritual *Katoba* di Muna adalah memahami dan memaknai apa yang dimaksudkan sebagai Islam dan apa yang dimaksudkan sebagai Muna. *Katoba* dalam masyarakat Muna adalah gambaran Islam dan Muna sekaligus, Islam yang Muna dan/atau Muna yang Islam. Menjadi Muslim Muna atau menjadi Muna Muslim adalah menjadi muslim dengan karakteristik-karakteristik sebagaimana di atas. Seseorang bisa menjadi Muna dan tidak harus pula menjadi muslim, atau seseorang bisa menjadi muslim tanpa harus menjadi Muna. Akan tetapi dengan *katoba*, seorang muslim bisa menjadi Muna sekaligus atau seorang Muna bisa menjadi muslim sekaligus. Hal ini menegaskan identitas masyarakat Muna yang membingkai dua identitas sosial sekaligus, yaitu identitas budaya (sebagai Muna) dan identitas sosial agama (sebagai Muslim). Dengan demikian, *katoba* adalah pelekatan identitas masyarakat Muslim Muna yang secara solid terus berproses sepanjang hidup manusia.

Ritual *katoba* membingkai sebuah realitas bahwa menjadi muslim bukan hanya status yang statis dan konstan, oleh sebab itu ia memerlukan elemen-elemen lain yang kehadirannya tidak hanya hadir dan aktif pada saat ritual tetapi juga berkonsekwensi setelah ritual tersebut berakhir, bahkan hingga akhir perjalanan hidup manusia. Ritual *katoba* dengan demikian, penting untuk terus hadir

dalam masyarakat. Keislaman tidak hanya bersifat total, tapi juga kolektif dan masal. Islam di Muna sebagai prasyarat utama dari memperoleh status muslim tidak cukup dengan ikrar lisan. Kata-kata memang penting dan menjadi titik utama dalam prosesi ritual. Akan tetapi, kata-kata tersebut dikuatkan dengan tindakan dan aksi ritual yang mendukung keseluruhan makna ritual tersebut bagi masyarakat Muna. Kata-kata hanyalah simbol lisan (*oral symbolic*) yang menyatakan sesuatu yang penting. Kata-kata ini dikuatkan dan ditegaskan berulang kali dan terus menerus dalam bagian-bagian lain dalam ritual, baik elemen, peran-peran yang dimainkan, aksi dan tindakan ritual, dan keseluruhan prosesi ritual. Jika ia hilang dalam ritual, menjadikan ritual *katoba* kehilangan sebagian besar maknanya untuk menjadikan seorang anak menjadi Muslim Muna. Peran yang hilang berarti tugas dan kewajiban menjadi hilang dan itu artinya moralitas yang dibangun oleh sebuah ritual menjadi hilang pula. Jika moralitas dalam ritual hilang maka makna ritual serta merta akan hilang pula.

Studi tentang ritual *katoba* membingkat potret Islam nusantara dengan ciri lokalitasnya yang unik dan khas. Hal ini semakin menegaskan betapa Islam di Indonesia mendapatkan tempat tersendiri sesuai lokalitas masing-masing wilayah dengan historisitas dan karakter budaya masing-masing. Inilah yang menjadikan Islam di Indonesia unik sebagaimana umumnya Islam di Asia Tenggara dibandingkan dengan Islam di belahan dunia lainnya, terutama Islam yang berkembang di tanah kelahirannya, Arab. Maka sangat lumrah kita mendapatkan varian Islam yang berbeda antara Islam Jawa, Islam Padang, Islam Cirebon, Islam Dayak, Islam Bima, Islam Sulawesi Selatan, atau Islam Muna.

BAB VII
PENUTUP

A. Kesimpulan

Mengkaji ritual adalah melihatnya sebagai agama dalam tindakan. Tindakan agama yang diwujudkan dalam ritual merupakan fenomena religius masyarakat yang bersifat subjektif karena pengalaman agama dihayati, dimaknai, diinterpretasikan oleh pemeluk agama yang bersangkutan. Mengkaji ritual dalam penelitian ini adalah melihatnya sebagai bagian dari perwujudan keberagamaan masyarakat. Ritual adalah cara masyarakat mengekspresikan apa yang menjadi kepercayaan, keyakinan, dan keimanan yang dianggapnya sangat penting dan sakral. *Katoba* yang disebut masyarakat Muna sebagai ritual pengislaman adalah menempatkannya sebagai teks yang di dalamnya dapat ditemukan simbol-simbol, baik simbol verbal maupun non-verbal. Simbol kata-kata yang diucapkan, simbol bahasa yang digunakan, simbol peran dalam ritual, simbol elemen ritual, simbol aksi dan tindakan, dan simbol keseluruhan ritual adalah ekspresi keberagamaan masyarakat Muna yang dapat menunjukkan identitas dirinya.

Makna-makna dalam simbol-simbol *katoba* dan tujuan akhir yang dikandungnya menunjukkan secara tegas identitas keislaman Muna. *Katoba* bukan hanya menegaskan bagaimana masyarakat Muna memperlihatkan identitas keislaman mereka, tetapi juga identitas ke-Muna-an sekaligus. Dengan demikian, *katoba* yang menegaskan identitas sosial dalam studi ini merujuk pada dua hal sekaligus, yaitu identitas Islam (Keislaman) dan identitas etnis (ke-Muna-an). Seseorang bisa menjadi Muna dan tidak harus pula menjadi muslim, atau seseorang bisa menjadi muslim tanpa harus menjadi Muna. Akan

tetapi dengan *katoba*, seorang muslim bisa menjadi Muna pula atau seorang Muna bisa menjadi muslim sekaligus. Melaksanakan *katoba* adalah menjalani ajaran sebagai muslim sekaligus juga melakoni cara hidup sebagai seorang Muna. Maka, *katoba* adalah cara masyarakat menunjukkan identitas mereka sebagai Muslim Muna. Konsekwensinya adalah jika ritual ini tak lagi ada, maka masyarakat bukan saja kehilangan satu mekanisme untuk mengekspresikan identitas keislaman mereka, tetapi juga kehilangan satu cara memperlihatkan identitas kemunaaan. *Katoba* adalah cara masyarakat menampilkan diri bagaimana "Menjadi Muslim" dan "Menjadi Muna", atau bisa dikatakan bahwa *katoba* adalah cara "Menjadi Muslim Muna".

Identitas keislaman Muna yang diperlihatkan lewat narasi dan tindakan atau aksi ritual dalam ritual *katoba* menegaskan bagaimana pengalaman keagamaan dihadirkan secara solid lewat dimensi indrawi yang cukup lengkap. Dimensi indrawi tersebut tidak hanya lisan, mata, telinga, dan hati tetapi juga didukung dengan peran-peran yang kehadirannya berkonsekwensi pada tugas dan kewajiban yang berkelanjutan dan berkesinambungan; pada saat ritual, terlebih pasca-ritual bagi kehidupan anak selanjutnya. Ritual *katoba* menegaskan satu bentuk agama dalam tindakan (*embodied religious*) sebagaimana tesis Dhavamony (1995); Liisa-Swantz (1970). Ritual berupaya mengimanenkan yang transenden, tanpa itu, yang Transenden nampak terlalu jauh, terlalu abstrak, dan seperti tak dapat dipahami. Ritual ini menegaskan konsep keislaman Muna ditunjukkan lewat representasi tubuh yang solid yang perlu dihadirkan dalam tindakan-tindakan sensoris indrawi, kehadiran peran-peran aktif dalam ritual, konsekwensi-konsekwensi personal dan sosial dan tujuan akhir ritual secara keseluruhan. Lagi pula, keislaman yang terus berulang pada tahap daur hidup menggarisbawahi bahwa kemusliman bukan proses yang statis dan konstan. Keberagamaan perlu dialami bukan hanya oleh subjek ritual tetapi juga keseluruhan yang terlibat dalam ritual, diulang dan ditegaskan kembali dalam tahap daur hidup. Ini

menunjukkan sebuah proses menjadi Muslim Muna yang terus berlanjut.

Studi ini menegaskan bahwa ritual bukanlah sesuatu yang *meaningless*. Ada penghayatan, ada pengalaman, ada pemaknaan sebagai seorang Muslim dan ritual *katoba* mewujudkan pengalaman religiusitas tersebut, sebuah bentuk penghayatan iman sebagai Muslim Muna. Ritual *katoba* lagi-lagi menegaskan bagaimana ritual menghubungkan antara pemikiran (*thought*) dengan aksi praksis (*action)* (Bell, 1992). Keimanan (*faith*) memang penting, tetapi ia memerlukan mekanisme lain agar lebih bisa dialami, dirasakan (*felt*). Dengan begitu, *Katoba* penting untuk terus hadir dalam masyarakat oleh karena fungsinya sebagai sumbu atau poros bagi status muslim adalah sesuatu yang tidak bisa begitu saja hilang, apalagi tergantikan. *Katoba* jika digantikan bentuk lain atau hilang, maka nilai ajarannya menjadi bersifat *profane* sehingga kesakralannya menjadi hilang. Ketika ritual ini hilang, maka kontrol sosialnya juga menjadi tidak ada. Tanggung jawab sosial bagi kemusliman seorang anak hanya menjadi tanggung jawab individu dan orang tuanya, bukan lagi menjadi tanggung jawab sosial. Peran yang hilang berarti tugas dan kewajiban menjadi hilang pula dan itu artinya moralitas yang dibangun oleh sebuah ritual menjadi tak ada pula. Jika ritual ini tak ada lagi, maka bukan saja masyarakat kehilangan satu mekanisme penanaman nilai moralitas yang luhur, tetapi juga kehilangan identitas sosial sebagai Muslim Muna.

B. Saran-Saran

Terlalu banyak aspek dalam penelitian ini yang membutuhkan penelitian lebih lanjut. Aspek-aspek tersebut sayang untuk didiamkan dan dilewatkan begitu saja.

Mengkaji ritual dalam hubungannya dengan identitas adalah suatu hal yang sangat menarik untuk terus dilakukan. Penelitian tentang identitas etnis bahkan sub-etnis perlu terus dilakukan untuk lebih menggali keberagaman Islam nusantara dalam koridor lokalitas

Islam. Penelitian-penelitian lebih banyak dan lebih dalam tentang etnik Indonesia (terutama yang terpendam dalam endapan sejarah) nyatanya dapat mengungkapkan bahwa etnik apapun itu, sudah dikenal luas atau belum adalah bagian dari konfigurasi kebudayaan Indonesia, tepatnya konfigurasi Islam nusantara yang semakin memperindah potret Islam itu sendiri.

Masyarakat menciptakan dan melaksanakan ritual untuk menegaskan identitas mereka. Identitas ini terus direproduksi tidak hanya di antara masyarakat sendiri, akan tetapi juga dalam relasi masyarakat Muna dengan orang non Muna. Migrasi masyarakat Muna atau juga perkawinan antar etnis di antara masyarakat Muna dengan masyarakat lain merupakan media untuk mendeteksi bentuk-bentuk identitas yang terus direproduksi. Oleh sebab itu, penelitian lebih lanjut tentang hal ini perlu dilanjutkan. Reproduksi identitas masyarakat Muna dalam relasinya dengan masyarakat lain atau bahkan pada konteks lebih lanjut upaya me-Muna-kan masyarakat lain merupakan studi menarik untuk terus dilanjutkan.

DAFTAR PUSTAKA

Abu Shahlieh, SAA. 2006. "Muslims' Genitalia in The Hands of The Clergy Religious Arguments About Male and Female Circumcision". dalam Abu Sharaf. *Female Circumcission; Multicultural Perspevtive.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Abuckle, FG. 1982. "Anthropology of Initiation". *East Asian Pastoral Review (EAR).* 4 (1984)*:* 348-366.

Ahimsa-Putra, HS. 2006. *Strukturalisme Levi-Strauss Mitos dan Karya Sastra*. Yogyakarta: Kepel Press.

----------. 2007. *Masyarakat Melayu dan Budaya Melayu dan Perubahan.* Yogyakarta: Balai kajian dan Pengembangan Budaya Melayu.

Al Azizy, T. 2010. *Dan Tuhan pun Bertaubat*. Jakarta: Grafindo.

Al Ghazali, AH. *Ihya' 'Ulumuddin.* Jilid II.

Ali, M. 2011. "Muslim Diversity; Islam and Local Tradition in Java and Sulawesi, Indonesia". *IJISIM (Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies)*. 1 (1): 1-35.

Andaya, LY. 1984. "Kingship-Adat Rivalry and the Role of Islam in South Sulawesi". *Journal of Souteast Asian Studies.*15 (01): 22-42.

Anjum, O. 2007. "Islam as a Discursive Tradition; Talal Asad and His Interlocutors. *Comparative Studies of South Asia, Africa, ad The Midlle* East. 27 (3): 656-672.

Asad, T. 1986. "The Idea of an Anthropology of Islam". Occasional Paper Series. *Center for Contemporary Arab Studies*. Georgetown University, Washington D.C.

Azra, A. 2004. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII &XVIII; Akar pembaruan Islam Indonesia*. Edisi Revisi. Jakarta: Kencana.

Badan Pusat Statistik Kabupaten Muna. 2012. *Statistik Daerah Kabupaten Muna*. BPS Kabupaten Muna.

Badan Pusat Statistik Kabupaten Muna.2013. *Kabupaten Muna dalam Angka.* BPS Kabupaten Muna.

Batoa, K. 1991. *Sejarah Kerajaan Daerah Muna*. Raha: CV Astri.

-----------. 2009. *Sejarah Terbentuknya Kabupaten Muna*. Tp.

Beatty, A. 1999. *The Varieties of Javanese Religion.* Princenton: Princenton University Press.

Beidelman, T.O. 1997. *The Cool Knife*; *Imagery of Gender, Sexuality, and Moral Education in Kaguru Initiation*. London: Smithsonian Institute Press.

Bell, C. 1992. *Ritual Theory Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.

Bowen, JR. 1993. *Muslim through Discourse*; *Religion and Ritual in Gayo Society*. United Kingdom: Princenton University Press.

Burhanuddin, et al. 1977. *Jejak Sejarah Tomanurung*. Kendari: Yayasan karya Tekhnika.

----------, 1979. *Bahasa-Bahasa Daerah di Sulawesi Tenggara.* Kendari (Stensilan).

Brakel, L.F. 2007. "Islam and Local Tradition:Syncretic Ideas and Practices". *Journal of Indonesia and the Malay World.* 32 (92): 5-20.

Cohen, A.P. 1985. *The Symbolic Construction of Community*. London and New York: Ellis Horwood Limited-Tavistock Publication.

Collins, P. 2005. "Thirteen Ways of Looking at A Ritual". *Journal of Contemporary Religion*. 20 (3): 323-342.

Cory, H. 1948. "Jando Part II; The Ceremonies and Teachings of The Jando". *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 78 (1/2): 81-94.

Couvreur, J. 1935. *Terjemahan Etnografisch Oversicht Van Moena*. Tp.

-----------, 2001. *Sejarah dan kebudayaan Kerajaan Muna*. Kupang: Artha Wacana Press.

Darwin, *et al*. 2001. *Male and Female Genital Cutting.* Yogyakarta: UGM-CPPS.

Depdikbud. 1977/1978. *Sejarah Daerah Sulawesi Tenggara.*

---------. 1978/1979. *Sejarah Kebangkitan Nasional Daerah Sulawesi Tenggara*. Kendari: Departemen Pendidikan Dan Kebudayaan.

Depdikbud RI. Tt. *Sekitar Tradisi Ternate*. Tp: Proyek Pengembangan Media Kebudayaan Depdikbud RI.

Dhavamony, M. 1995. *Fenomenologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius.

Durkheim, E. 1992. *Sejarah Agama; The Elementary Forms of The Religious Life*. New York: Free Press.

Eliade, M. 1952. *Images and Symbols*. Kansas: Sheed Andrews And McMeel, INC.

Eriksen, TH. 1993. *Etnicity & Nationalism; Antropological Perspective*. Colorado: Pluto Press.

Fadhilah, Mohammad Ali&Iwan Sumantri, Ed. 2000. *Kedatuan Luwu: Perspektif Arkeologi, Sejarah dan Antropologi*. Makassar: Lembaga Penerbitan Universitas Hasanuddin.

Firth, R. 1973. *Symbols; Public and Private*. London: George Allen & Unwin LTD.

Geertz, C. 1960. “The Javanese Kijaji: The Changing Role of Cultural Bróker”. *Comparative Studies in Society and History*. 2 (2): 228-249.

----------. 1966. *The Interpretation of Culture*. London: Sage Publication.

----------. 1971. *Islam Observed*. New York: Universty of Chicago Press.

----------. 1976. Religion of Java. Chicago: University of Chicago Press.

Hall, S. 1992. “The Question of Cultural Identity”. dalam Hall, David, dan McGrew (*Eds*.). *Modernity and Its Future*. Cambridge: Polity Press in Association with Open University.

Haliadi, 2001. *Sinkretisme Islam; Buton Islam Islam Buton*. Yogyakarta: Yayasan untuk Indonesia*.*

Hassan, R. 2003. ”On Being Religious: Patterns of Religious Commitment in Muslim Societies”. dalam *Faithlines: Muslim Conception of Islam and Society.* USA: Oxford University Press.

Harris, M. 1997. *Culture, People, Nature; an Introduction to General Anthropology*. New York: Longman.

Hasan. N. Tt. "Pendekatan Antropologi dalam Pengembangan Studi Hukum Islam Lintas-Disiplin". Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Hefner, RW. 1985. *Hindu Javanese; Tengger Tradition and Islam.* Princenton: Princenton University Press.

Herusatoto, B. 2001. *Simbolisme dalam Budaya Jawa*. Yogyakarta: Hanindita Graha Widia.

Imbo, LS. 2012. *Kamus Indonesia Bahasa Muna; Wamba Wuna do Wamba-Wunaane*. Kendari: Unhalu Press.

Jay, RT. 1969. *Javanese Villagers; Social Relations in Rural Modjokunto*. Cambridge Mass: MIT Press.

Johnson, M.C. The Proof is on My Palm: Debating Ethnicity, Islam, and Ritual in a New African Diaspora. *Journal of Religion in Africa*, 36 (1): 50-77.

Kahn, JS. 1995. *Culture, Multiculture, Postculture*.London, Thousand Oaks, and New Delhi: SAGE Publication.

Kamaluddin, A, et al. 2001. *Ternate Bandar Jalur Sutra*. Jakarta: Lintas dan Yayasan Adikarya IKAPI Program Pustaka III- The Ford Foundation.

Kantor Wilayah Kementerian Agama Kabupaten Muna, 2008 & 2013

Kementerian Agama RI. 2010. *Serjarah Sosial Kesultanan Ternate*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Lektur Keagamaan.

King, VT. 1982. "Etnicity in Borneo; An Antropological Problem". *South East Asian Journal of Social Science.*10 (1): 23-43.

Kipp, RS. 1993. *Dissociated Identity; Etnicity, Religion, and Class in an Indonesian Society.* USA: The University of Michigan Press.

Koentjaraningrat. 1972. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Jakarta: Dian Rakyat.

------------. 1985. *Javanese Culture*. Singapore: Oxford University Press.

Kurtz, LR. 1995. *Gods in the Global Village*. New Delhi: Pine Forge Press.

La Fariki. 2008. *Pusaka Moral dari Pulau Muna*. Kendari: ICMI-ORWIL Sulawesi Tenggara.

La Niampe. 2004. *Sastra Melayu Lintas Daerah.* Jakarta: Depdikbud.

La Fontaine, JS. 1985. *Initiation; Ritual Drama and Secret Knowledge across The World*. New York: Pinguin Books.

Lewis, G. 1980. *Day of Shinning Red; An Essay on Understanding Ritual.* London: Cambridge University Press.

Malik, ML. 1997. *Islam dalam Budaya Muna*. Ujung Pandang: Umitoha Ukhuwah Grafika.

Mattulada. 1976. *Islam di Sulawesi Selatan*. Jakarta: Lembaga Ekonomi dan Kemasyarakatan Indonesia, LEKNAS-LIPI-Departemen Agama RI.

Muhaimin AG. 2002. *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal; Potret dari Cirebon.* Jakarta: Logos.

Muir, E. 1997. *Ritual in Early Modern* Europe. New York: Cambridge University Press.

Mulder, N. 1999. *Agama, Hidup Sehari-Hari, dan Perubahan Budaya.* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Muthahari, M. 2003. *Manusia Sempurna*. Jakarta: Lentera.

Nakamura, M. 1980. *Bulan Sabit Muncul dari Balik Pohon Beringin: Studi tentang Pergerakan Muhammadiyah di Kotagede*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.

--------------------------. 1984. *The Cultural and Religious Identity of Javanese Muslim; Problem of Conceptualization an Approach.* London: Kegan Paul.

Newland, L. 2000. "Under the Banner of Islam; Mobilising Religious Identity in West Java. *The Australian Journal of Anthropology.* 11 (2): 199-222.

Osmani, NM. 2007. "Islamic Cultural Identity; Formation, Crisis, and Solution in A Globalize Perspektive". *Hamdard Islamicus*, XXX (4): 96-121.

Ozlem ALP, K. 2010. "A Comparison of Sign and Symbol (Their Contents and Boundaries)". *Semiotica,* 182 (1/4): 1-13.

Pawiloy, Sarita. 1987. *Sejarah Perjuangan Angkatan 45 di Sul-Sel*. Ujung Pandang: DHD 45 Sul-Sel.

Padeatu, H.S. 2005. *Sepintas Kilas Sejarah Banggai*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Pelras, C.1985. "Religion, Tradition, and the Dynamics of Islamization in South-Sulawesi". *Archipel.* 29: 107-135.

Picard, M. 1997. *Tourism, Etnicity, and The State in Asian and Pacific Societies.* Honolulu: University of Hawai's Press.

Pranowo, B. 2009. *Memahami Islam Jawa*. Jakarta: Pustaka Alvabet.

Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah, Sulawesi Tenggara, 1980.

Putranti, BD, et al. 2003. *Sunat Laki-Laki dan Perempuan pada Masyarakat Jawa dan Madura*. Yogyakarta: Pusat Studi Kependudukan Dan Kebijakan Universitas Gajah Mada.

Rasyid, L.A. 2010. *Sejarah dan Kebudayaan Muna (dalam Perspektif).* Makassar: Alauddin Pers.

Rizvi, S.A.H, *et al*. 1999. "Religious Circumcission; A Muslim View". *BJU International,* 83 (S1): 13-16.

Robinson, K&Paeni, M. 2005. *Tapak-Tapak Waktu; Sejarah, Kebudayaan, dan Kehidupan Sosial di Sulawesi Selatan.* Makassar: Inninawa.

Robinson, K. 2011. "Sawerigading vs. Sharia; Identity and Political Contestation in Decentralized Indonesia". *Asian Journal of Social Science. 39:* 219-237.

Rodrigues, A. 2008. "Islam and Symbolism". *Military Review*. 88 (3): 106-114.

Sahidin, 2006. *Kitab Kangkilo Pataanguna; Suntingan Teks dan kajian Isi.* Tesis di Program Pascasarjana Universitas Padjajaran, Bandung.

Saifuddin, Achmad Fedyani. 2005. *Antropologi Kontemporer; Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*. Jakarta: Kencana.

Shaughnessy, JD. 1973. *The Roots of Ritual*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Schoorl, P. 2003*. Masyarakat, Sejarah, dan Budaya Buton*. Jakarta: Djambatan-KITLV.

Spradley, J. 2006. Metode Etnografi. Terj. Misbah Zulfa Elizabeth. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Sulawesi Tenggara dalam Angka, 2010.

Swantz, ML. 1970. *Ritual and Symbol; in Transational Zaramo Society*. New York: CWK Gleerup, Lund.

Tamburaka, RM. 2010. *Sejarah Sulawesi Tenggara dan 40 Tahun Sultra Membangun.* Kendari: Unhalu Press.

Trammel, WC. 1976. *Religion; What Is It?* New York: Holt, Hinehart, and Winston.

Turner, V. 1967. *The Forest of Symbol*. New York: Cornell University Press.

----------. 1969. *The Ritual Process*. London: CornellUniversity Press.

Van Bruinessen, M. 1994. “Najmuddin Al Kubra, Jumadil Kubra and Jamaluddin al Akbar; Traces of Kubrawiyya Influence in Early Indonesian Islam”. *KITLV*, (2): 305-329.

-----------. 2003. “Islam Lokal dan Islam Global di Indonesia”. *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*: 68-85.

Van Gennep, A. 1960. *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago.

Vicker, A. 1989. *Bali; A Paradise Created.* Ringwood: Pinguin Book Australia Ltd.

Wood, Robert E. 1998. “Touristic Etnicity; A Brief Itinerary”. *Etnic and racial Studies.*Maret, 21.

Woodward, M.1988. “The ‘Slametan’; Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam”. *History of Religion.* 28 (1): 54-89.

----------. 1999. *Islam Jawa*. Yogyakarta: Lkis

Winangun, Y.W.Wartaya. 1990. *Masyarakat Bebas Struktur; Liminalitas dan Komunitas Menurut Victor Turner*.Yogyakarta: Kanisius.

Yunus, AR. 1995. *Posisi Tasawuf dalam Undang-Undang Kesultanan Buton.* Jakarta: INIS.

Zuhdi, S. 2010. *Sejarah Buton yang Terabaikan; Labu Rope Labu Wana*. Jakarta Rajawali Pers-Yayasan Kebudayaan Masyarakat Buton.

Surat Kabar:

Surat kabar Harian "Kompas", 18 Juni 2011.

Internet:

BPK RI. Peta Administrasi Wilayah Pemeriksaan; Peta Kabupaten Muna. http://kendari.bpk.go.id/wp-content/uploads/2009/11/muna.jpg

Mulky, MA. 2010. "Kado Seabad Muhammadiyah". http://www.paramadina-pusad.or.id/publikasi/kado-seabad-muhammadiyah.html

INDEKS

K

L

M

O

P

R

S

T

U

V

W

Y